貧困是一片空白
自由是一片空白
大理石雕像的眼眶裏
勝利是一片空白

中國反傳統主義的貧困

——劉曉波與偶像破壞的烏托邦

顧昕 著

自由主義的新[illegible]著作，[illegible]反傳統主義的[illegible]

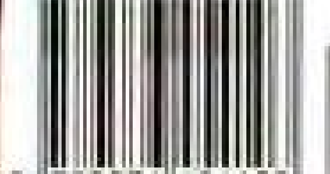


《中國反傳統主義的貧困》激情的非理性主義話語，集中體現全世界青年人的心靈掙扎和痛苦，而且在某種程度上，反映了當代中國知識界的根本思想危機。

由於對自由和民主的意識形態認同的需要，以及整個政治哲學研究傳統的貧乏，中國大陸的知識分子對種種自由和民主理念之間的差別，往往採取一種整體主義式的態度，不加嚴格的分殊。雖然在自由和民主的旗幟下，許多傾向改革的知識分子取得了表面的一致，但實際上，那些自由知識分子們處於內部的分崩離析狀態。這種現象和五四時期中國知識分子對自由和民主的整體主義式認同，有驚人的相似性。

毫無疑問，全面考察當代中國非理性主義、反傳統主義和自由思想的興起，將有助於我們更加深刻地理解五四以來現代中國的知識分子傳統。

ISBN 957-645-410-7



風雲思潮㉒

中國反傳統主義的貧困

——劉曉波與偶像破壞的烏托邦

顧昕著

自由主義的新銳著作，廓清反傳統主義的激情

風雲時代出版公司印行

中國反傳統主義的貧困

——劉曉波與偶像破壞的烏托邦

作者——顧昕
責任編輯——項懿君 張玉珍
封面設計——風雲工作小組
發行人——陳曉林
出版所——風雲時代出版公司
地址——台北市民生東路五段一七八號七樓之三
電話——（〇二）七五六〇九四七
發行所——學欣文化事業有限公司
地址——新店市民權路一三〇巷六號
電話——（〇二）二一八七三〇七
印刷所——世和印製企業有限公司
地址——中和市平和路五十三號
電話——（〇二）二二三三八六六
出版日期——一九九三年十一月初版
特價：二二〇元
行政院新聞局登記證局版臺業字第三五九九五號
◎本社法律顧問——永然法律事務所
◎本書授權者——顧昕

國立中央圖書館出版品預行編目資料

中國反傳統主義的貧困：劉曉波與偶像破壞的烏托邦／顧昕著. --初版. --臺北市：風雲時代出版；〔臺北縣〕新店市：學欣經銷, 1993〔民 82〕
面；　公分. --（風雲思潮；22）
含參考書目
ISBN 957-645-410-7（平裝）

1. 劉曉波-學識-哲學

128.6　　82008188

風雲思潮 22

出版說明

學術爭鳴，是思想與思想的撞擊。建立一個多元化、開放式的民主社會，關鍵在於鼓勵各種新思想的產生，支持各種觀點的交鋒。「風雲思潮」願意為此而提供園地。

任何思想的形成，總是從不成熟到成熟，由點點滴滴而匯成一個整體，所以我們不獨偏愛思想體系，只要言之成理、論之有據，只要對讀者有啟發，斷想、隨想及思想火花，都可以在這裡找到它的一席位置。

真理是開放的，在糾纏著正確與謬誤的意見爭論中，包含真理顆粒的新思想可能會失之偏頗，闡述老觀點也未必就是陳腐之見。學術上沒有審判官，真理自會在爭鳴中愈辯愈明。重要的是，作者要對自己的思想和文字負責，讀者有權進行批評與詰難。

願中國所有關心思想潮流、生命理念、民族前途及學術深度的朋友，都關心和支持我們匯集海峽兩岸人文智慧，所編成的這一套「風雲思潮叢書」。

本書屬於「歐洲研究計畫——轉型中的中國文化與經濟」之研究系列，該計畫是德國大眾汽車公司基金會（Volkswagen Foundation）資助的學術項目，主持人：

魯爾大學東亞系馬漢茂教授：Prof. Helmut Martin, Ostwissenschaften, Ruhr-University, 4630 Bochum, Germany, Fax: 49-2302-71683.

杜易斯堡大學經濟學系何夢筆教授：Prof. Carsten Herrmann-Pillath, Ostasienwirtschaft/China, University Duisburg, Muehlheimer Str. 212, sv, 47048 Duisburg, Germany, Fax: 49-203-3789157.

（本書作者顧昕為荷蘭萊頓大學漢學研究院研究助理）

風雲思潮叢書

	書名	作者	定價
1	五四：多元的反思	李澤厚　林毓生等著	150元
2	中國當代文化意識（[illegible]）	甘　陽編選	200元
3	中國當代文化意識（[illegible]）	甘　陽編選	200元
4	我的哲學探索	金觀濤　著	250元
5	探索與新知	金觀濤　劉青峰　著	180元
6	創造與反思	金觀濤　劉青峰　著	180元
7	興盛與危機（修訂本）	金觀濤　劉青峰　著	250元
8	西方的躍起（修訂本）	金觀濤　唐若昕　著	150元
9	我的思想自傳	嚴家其　著	150元
10	選擇的批判	劉曉波　著	150元
11	悲劇・審美・自由	劉曉波　著	150元
12	悲壯的衰落（修訂本）	金觀濤　王軍銜　著	150元
13	當代思潮與中國智慧	李澤厚　著	150元
14	美學・哲思・人	李澤厚　著	150元
15	中國古代思想史論（修訂本）	李澤厚　著	250元
16	中國近代思想史論（修訂本）	李澤厚　著	280元
17	中國現代思想史論（修訂本）	李澤厚　著	250元
18	黑格爾主義的幽靈與中國知識份子——李澤厚研究	顧　昕　著	
19	我的哲學提綱	李澤厚　著	180元
20	走我自己的路（修訂本）	李澤厚　著	320元
21	批判哲學的批判（修訂本）	李澤厚　著	350元
22	中國反傳統主義的困境	顧　昕　著	220元
23	中國國民性的改造	潘光哲　著	
24	生命精神與文學道路	劉再復　著	150元
25	尋找與呼喚	劉再復　著	150元
26	浪漫・哲學・詩	劉小楓　著	250元
27	拯救與逍遙	劉小楓　著	250元
28	逍遙與拯救	劉小楓　著	250元
29	思想之謎與人類之夢（古代）	劉曉波　著	220元
30	思想之謎與人類之夢（現代）	劉曉波　著	220元
31	走向十字架的真理（上）	劉小楓　著	220元
32	走向十字架的真理（下）	劉小楓　著	220元
33	反思與挑戰	何　新　著	250元
34	巨龍的揭秘	何　新　著	250元
35	胡適傳	沈衛威　著	320元
36	胡適雜憶	唐德剛　著	250元
37	胡適秘藏書信選（上）	梁錫華選註	300元
38	胡適秘藏書信選（下）	梁錫華選註	300元
39	梁啟超傳（救國篇）	孟祥才　著	180元
40	梁啟超傳（學術篇）	孟祥才　著	180元
41	歷史之懲罰	勞思光　著	250元
42	鄉土中國與鄉土重建	費孝通　著	250元
43	思想激流下的中國命運	王宏志　著	250元
44	自由主義的反思批判	南方朔　著	
45	台灣政治的深層批判	南方朔　著	
46	鐵屋中的吶喊	李歐梵　著	

自由主義的新銳著作·廓清反傳統主義的激情

目錄

目錄

導言

非理性主義的興起是八十年代中國大陸最具有重要意義的文化現象之一。這是對中共正統意識形態霸權的一種心靈反抗。馬克思主義教條的空洞、共產主義道德的虛僞、社會主義制度的束縛、傳統文化規範的壓抑，特別是以最崇高的理想爲號召而發動的文化大革命，最終却以最骯髒的現實而告終的嚴酷事實，造就了「信仰危機」的時代背景。敏感的青年開始以懷疑的目光審視周圍，既定的一切，制度、道德、被灌輸的理想，等等，成爲生活與存在荒謬的根源。他們獲得了「懷疑的一代」的稱號。他們渴望自由，渴望個性解放和自我實現。他們急欲衝破社會這只巨大的「網」，然而他們却找不到出路。所有這一切，使得尼采、弗洛伊德和沙特，成爲中國大陸的青年大學生最爲熟悉的西方哲人。在這些西方非理性主義者的思想中，中國青年似乎找到了滋潤痛苦心靈的幾滴甘泉。①

當代中國青年的心靈痛苦，在劉曉波的作品中得到了充分的宣洩。這位「文壇黑馬」——開始便以一個偶像破壞者的吶喊，激起了中國青年大學生的狂熱喝彩。他首先以全盤否定所謂「中國新時期文學」的成就而一舉成名，繼而發表了《選擇的批判——與思想領袖李澤厚對話》，向人稱中國青年四大思想領袖之一的李澤厚⑦挑戰，然後撰寫了《形而上學的迷霧》一書，對近乎所有的人類思想權威，從蘇格拉底到哈伯馬斯，加以無所顧忌的徹底評判。在其博士論文《審美與人的自由》中，劉曉波爲他所弘揚的一種尼采式的審美人生態度，進行了濫於情緒的辯護。他的全部作品，貫穿著一個主題：弘揚感性，貶斥理性。作爲中國大陸非理性主義再度興起的大衆化代言人，劉曉波的地位和聲望，得到了充分的確立和廣泛的承認。同時，劉曉波所服膺的非理性主義世界觀和價值觀，又爲其著作中的另一個始終如一的主題，也是中國近現代思想史上不絕如縷的一個主題，即反傳統主義，奠定了思想基礎。在某種程度上說，劉曉波的幾部著作，尤其是其《選擇的批判》一書，已經成爲當代中國激烈反傳統主義的代表作。

這種現象的產生，必須放在整個八十年代中國大陸出現的「文化熱」的背景中加以理解。「文化熱」，又稱「第二次新文化運動」，是貫穿整個八十年代的一場知識分子運動，它具有極爲豐富的政治意識形態和思想文化的蘊涵，已經引起了海內外中國研究者的興趣。

同時，中國大陸的知識分子，也開始對「文化熱」進行自我反思。整體上說，這是五四新文化運動的精神遺產的發揚光大。其中，自由與個性解放的呼聲，隨著時間的推移，變得越來越高漲。自由理念的興起，在擁護改革的中國大陸知識分子當中，成爲一種普遍的現象。它有效地瓦解了中國共產黨正統意識形態的合法性基礎，從而在客觀上直接構成了一九八九年大陸民主運動爆發的思想動因。

然而，從積極的一面來看，自由的理念，在中國大陸的意識形態領域，尤其在擁護改革的知識分子羣體中，並沒有形成葛蘭西意義上的文化霸權（cultural hegemong）。換言之，一種自由主義的文化，並沒有有效地在思想文化領域，取得其相應的宰制性地位。中國大陸的知識分子對自由與民主的認同，在很大程度上，依然停留在某種口號的層次上。因此，各種鼓吹自由和民主的言論都在很廣的範圍內一概受到歡迎。但是，他們對自由和民主的理解，則是千差萬別，分別立於不同的思想基礎，有些甚至是和自由主義完全相悖的思想基礎。出於對自由和民主的意識形態認同的需要，以及整個政治哲學研究傳統的貧乏，中國大陸的知識分子對種種自由和民主理念之間的差別，往往採取一種整體主義式的態度，不加嚴格的分殊。這樣一來，雖然在自由和民主的旗幟下，許多傾向改革的知識分子取得了表面上的一致，但實際上，中國大陸的自由知識分子處於內部的分崩離析狀態。這種現象和五四

時期，中國知識分子對自由和民主的整體主義式認同，也有驚人的相似性。

劉曉波在自由理念興起於當代中國大陸的過程中也扮演了一定的角色。他促成了一種虛無主義自由觀和道德相對主義在中國大陸青年一代的普遍流行。他的自由理念主要來源於西方的非理性主義者尼采和沙特，而與現代民主制度相關聯的自由主義政治思想大爲不同。在八十年代初期和中期，大陸青年知識分子當中先後興起了聲勢不小的「沙特熱」和「尼采熱」。劉曉波本身是這兩股熱潮的產物，也是這兩股熱潮的弄潮兒。虛無主義的自由觀還爲當代中國的反傳統主義注入了思想活力。

毫無疑問，全面考察當代中國非理性主義、反傳統主義和自由思想的興起，肯定是一件饒有興味的工作。它將有助於我們更加深刻地理解自五四以來的現代中國的知識分子傳統。但是，這樣一項工作需要寫一部大部頭的書才能承擔。本文只想通過一個細小的孔，即劉曉波的偶像破壞的烏托邦，來透視這一問題。

要討論劉曉波的非理性主義及其對當代中國文化意識發展的意義，我們首先會碰到不少方法問題。首先碰到的一個問題是，中國大陸畢竟不是一個具有言論自由的地方，因此思想問題往往被歸結爲政治環境的險惡，或知識分子反抗正統意識形態的勇氣問題。筆者認爲，政治環境不足以解釋思想領域中的問題。本書所涉及的問題，用意識形態大氣氛的壓抑是無

法解釋的。就劉曉波而言，恐怕沒有什麼思想因中共極權主義的壓制而不能暢所欲言，因此我們完全有理由把他作品中的言論看成是其真實想法的表達。此外，把思想問題歸結為道德勇氣問題，也不是一個有效的探討問題的方法；而且，這種道德主義的分析進路在歷史學中已經屍橫遍野了。事實上，勇氣問題在劉曉波那裏是不存在的，在反抗陳舊、邪惡的意識形態以及極權主義制度上，劉曉波不乏令人可佩的道德勇氣。本書力圖表明，在劉曉波思想中出現的問題，恰恰不是道德勇氣的問題，而是中國整個思想文化界出現全面危機的一種展示。

另一個方法問題是：劉曉波的觀點和見解，充斥著大量顯而易見的自相矛盾之處。[3]含混不清的表達和濫於情緒的宣洩交織在一起，使人無法從理論上加以嚴肅的分析和批判。劉曉波在思想和表達上的混亂幾乎達到了驚人的地步，甚至在一些重大的問題上，他也是如此。例如，他在《審美與人的自由》中把「天人合一」視為人類的理想，但又在《選擇的批判》中貶之為「奴化極境」。[4]而這兩部書幾乎是在同一時期寫的。

當然，在某些人看來，指責劉曉波思路不清或文字含混，也許是不公正的，因為他是一個非理性主義者。在一個徹底的非理性主義者那裏，嚴謹的合乎邏輯的陳述，以及精密的理論構造，不啻是思想的羈絆。非理性主義者所追求的，正是要打破這種理性的羈絆，達致心

靈的自由以及表達的自由，因此論說文並不是他們寫作的唯一體裁。尼采就是用散文體進行哲學寫作的最著名的非理性主義者。然而，劉曉波的情形則全然不同。儘管他貶斥理性，但如同西方大多數非理性主義者一樣，當在論證其非理性的理念之時，他的表達恰恰採取理性的方法。儘管劉曉波也時常力圖使其文字充滿詩意，像他所崇拜的尼采一樣，但是，在這一點上，劉曉波完全沒有成功。一方面，他採用的不是格言體的散文，而是論說文體，但他不講究佈局謀篇、起承轉合，前言不搭後語的表述以及車軲轆話連篇。另一方面，他的論說中却充斥著情感的抒發，而且他往往用近乎狂熱的頌詞來禮讚他所欣賞的事物和人物。他的讚美詩只起到了掩蓋其思想混亂的作用。

劉曉波的作品缺乏學術上的價值，這其中的另一個原因在於，他不屑於按照學術寫作的規範來寫作。在《選擇的批判》一書的自序中，劉曉波表示他「討厭那些沒完沒了的引證」。他把現代學術作品中的引證，與中國國學中的「注」、「疏」、「釋義」混爲一談，並且籠統地稱之爲「引證偏執狂」。[5] 因此，他在批判李澤厚時，對後者未加任何形式的引用。在《形而上學的迷霧》中，他對西方哲學史上的衆多思想大師進行了評判，但是這本大部頭著作中的注釋却寥寥無幾。屈指可數的引文，多用於徵引警句格言。

我們面臨的另一個重要問題是，許多人認爲，劉曉波的思想不僅極端，而且相當膚淺。

他的思想方法常常呈現出非黑即白式的機械二分法；他對東西方思想傳統的理解，往往停留在普通教科書的層次上。劉曉波所致力的，不是對今人和古人的思想提出新的理解，而是進行各種大膽的、近乎狂妄的評價。例如，中國的儒家和道家思想及其與政治制度與文化的關係，劉曉波並沒有提出一套自圓其說的新解釋，他的很多看法和他的論敵李澤厚一模一樣，差別僅在於，李澤厚說好的，劉曉波說壞。因此，有一位評論者甚至說，對劉曉波及其作品進行理論上的分析和批判，不僅毫無必要，而且毫無意義。⑥

這樣的見解似乎爲很多人所贊同。不少人認爲，劉曉波的思想淺薄而又混亂，根本不值得加以研究，劉曉波造成的轟動，只不過是一時的文化現象。劉曉波本人不值得研究，作爲一種文化現象的劉曉波及其作品，倒是值得進行一番深究。

對於這樣的看法，筆者有部分的贊同，也有部分的保留。這涉及到又一個方法問題，即我們是否有必要認真對待淺薄、混亂的思想？不少中國學者往往會不加思索地持否定的回答。他們往往持一種根深柢固的想法，即學術研究的對象應該是高深的，淺薄的東西不值得加以研究。

劉曉波的思想淺薄、混亂、毫無創造性，這當然是一個事實。從他的見解中如果企圖挖掘出一些有意義的東西，尤其是有學術意義的東西，恐怕會白費力氣。但是，筆者同時認

爲，思想史（history of ideas）的研究對象並不一定是具有原創性的、重要的、第一流的思想家，甚至也不一定是有名的或有影響的知識分子。在西方學界，形形色色的人物都可列入思想史的研究對象之中，研究普通的知識分子，甚至普通人，不管他們的思想多麼淺薄、混亂，正逐漸成爲西方思想史研究界的新時髦。從普通知識分子的普通見解，哪怕是淺薄、混亂的見解之中，恰恰可以發現一些一直爲人忽視的、從來未經反省的思想因素。這些思想因素一方面可能爲創造性的思想體系奠定基礎，但另一方面，也是更爲重要的一面，它們往往成爲人們不假思索而形成意見、態度甚至行爲的前提。這就是本書經常提到的「思想預設」。思想預設構成活的傳統，對於這種活的傳統的挖掘和剖析，亦應成爲學術研究的一個組成部分，它有助於我們了解中國知識分子文化的某些普遍性特徵。

但是，在中國學界，思想史研究的對象却被分成三六九等，對不入流的對象進行研究也往往被看成是不入流的。中國與西方學術之所以會出現這樣的差別，一個簡單的原因或許出在對名詞的使用上。英文中「idea」一詞所指的並不是那種能夠自成體系、高深、富於創造性和啓發性的思想，只不過是一些平平常常的想法而已，每個人都會有很多想法，因此在 history of ideas 的研究對象上，也就不存在什麼清規戒律了。中文中的「思想」一詞，則被賦予少數所謂「有思想的人」，因此思想史的研究對象也就有了一定的限制。此外，如果

把中國思想史和西方的思想史研究進行一個不甚嚴格的比較，我們還可體會到另一項差別——即相對來說，中國的思想史研究主要著眼點在於弘揚有重要意義的、具有啓發性的、能夠指出正確方向的東西；西方思想史的研究固然也有這一面，但其旨趣更爲豐富：指出謬誤及其思想來源，或指出非常平常的、不爲人所注意的、從來沒有經過理智的反思的東西，也同樣是思想史研究的任務。

筆者認爲，中國思想史研究中種種不成文的清規戒律，完全沒有必要存在。其存在的唯一功能就是自我設限，其結果是使中國的思想文化界永遠停留在淺薄、混亂的境地，使未經中國知識分子反省的東西永遠未經反省。筆者一向認爲，對於平平常常的沒有任何意思的知識分子及其作品進行研究，也是很有意思的，研究水準的高低不取決於研究對象水平的高低。更何況，從另一個方面講，即使我們把劉曉波作爲一個文化現象來研究，我們也不能不具體涉及到他的具體的想法（ideas）。事實上，正是他的這些具體的想法在中國的思想文化土壤中形成，又在中國的知識界產生反響，從而造成了一種文化現象。如果離開了對劉曉波的各種具體想法的分析，我們也就無從了解這種文化現象。當然，也需要指出一點，在分析的過程中，對於錯誤看法的辯正是無法避免的，但是本書的著眼點不是辯正，而是通過有重要意義的辯正來透視更具有普遍性的問題。

本書無意硬把劉曉波視爲一個「重要的」人物，也不打算具體地去度量他在中國青年中的影響的大小。但是，說劉曉波是一個有代表性的人是不爲過的，因爲劉曉波式的非理性主義話語，集中體現了當代中國青年的心靈掙扎和痛苦；而且，在某種程度上，它還典型地反映了當代中國知識界的根本思想危機。劉曉波的聲音在青年大學生中發生了强烈的共鳴，他的著作一時間也曾達到了洛陽紙貴的程度，他的演講一時間也頗有轟動效應。此外，劉曉波在知識界也是毀譽參半。由於在思想學術上不嚴謹，劉曉波引起了許多知識分子的反感，但他也不乏知音。這些知音中，亦不乏中國著名的文學評論家、作家、美學家和從事其他專業的學者。正是這一條件，使得劉曉波獲得博士學位成爲可能。

從這一側面，我們也不難看出，劉曉波所宣洩的非理性主義的自由觀和反傳統主義，不僅僅是他個人的偏好問題，而是涉及到中國大陸思想界的某些具有普遍性的問題。劉曉波在其作品中所表現出來的大量錯誤，絕不僅僅是他個人性錯誤，因此本書所進行的分析和批判，也就不僅僅是針對劉曉波個人的；換言之，本書的目的不是爲了單純地暴露劉曉波作品中的荒謬言論，也不打算一一分析劉曉波的自相矛盾之處，而是選擇那些在中國知識界具有代表性的觀點，從中我們可以發現一些爲中國知識分子所普遍持有的一些思想預設，加以剖析。筆者相信，如果能夠有效地達到這一點，我們便可至少從一個側面，對「劉曉波現

象」，或者更廣泛地說，對非理性主義的反傳統主義在中國現代思想史上不斷復興的現象，有一個了解。

總之，劉曉波是當代中國反傳統主義運動的產兒，他的作品給我們留下了一份詳盡的記錄，使我們有機會充分了解當代中國思想界和青年的心靈掙扎與思想危機的深度。如果通過思想觀念史（history of ideas）的方法，剝析出劉曉波的反傳統主義所基於的思想基礎，那麼我們便有可能從中透視出在中國知識分子身上的一些思想預設。這些思想預設，依然處在未加反省的沉默狀態，從而構成了根深柢固的思想傳統。本書將表明，在某種程度上，正是這些思想傳統的根深柢固，致使中國知識分子在個體與整體、理性主義與非理性主義、傳統主義和反傳統主義之間的爭執，只能徒增思想上的混亂，而無法開出一條新的文化道路。

註釋

① 關於當代中國青年大學生中的「弗洛伊德熱」、「沙特熱」和「尼采熱」的簡要報導，可參見李步樓主編：《衝擊與思考

－西方思潮在中國》，武漢：湖北人民出版社，一九九一年，第二章、第四章、第五章。

② 在香港出版的《明報月刊》一九八七年七月號把方勵之、李澤厚、金觀濤和溫元凱稱為「中國青年的四大思想領袖」，這一說法在中國大陸知識界盡人皆知

③ 關於這一點，可參見張汝倫：「思想的危機——評《選擇的批判》」，《書林》（上海），一九八七年第七期頁3～6，張汝倫當時是上海復旦大學哲學系的教師。他在此文中列舉了不少劉曉波的自相矛盾之處。

④ 參見劉曉波：《審美與人的自由》（香港：曙光圖書公司，一九八九年），頁16。此書原由北京師範大學出版社一九八八年出版。該書還有一種台灣版，即《悲劇・審美・自由》（台北：風雲時代出版公司，一九八九），頁199。劉曉波對「天人合一」的批判，參見其《選擇的批判——與思想領袖李澤厚對話》（台北：風雲時代出版公司，一九八九年），下篇第二章。此書原由上海人民出版社於一九八七年出版。

⑤ 參見其《選擇的批判》，頁10。

⑥ 參見張汝倫，前引文，頁4。

偶像破壞主義的概念框架：

理性與感性的絕對對立

在劉曉波的作品中，我們經常可以看到一系列二元對立：理性——感性，社會——個人，本質——現象，整體主體性——個體主體性，積澱——突破，過去——未來，等等。這其中，理性與感性的對立，在劉曉波那裏，最具重要性。它構成劉曉波非理性主義話語的概念基礎。

所謂「理性」，劉曉波定義說，乃「是人的感性生命所具有的一種自我意識的機能」。①這是一個極爲含混的定義。關於這種機能的具體特徵，劉曉波沒有提出詳細的描述。同時，「自我意識」一詞的含義也不甚清楚，劉曉波是在他自己不知自己所云的情況下來使用「自我意識」一詞。事實上，劉曉波對自己的定義並不當真。在他的幾部主要著作中，劉曉波對理性沒有提出更爲精確的定義，便對理性以及理性主義展開了連篇累牘的聲討。在他的

聲討中，我們倒是可以揣測到他的理性觀。他總是籠統地把理性視爲人們要求做出統一、絕對、規範、終極的解答這樣一種思維方式，及其在這種思維方式支配下的人類思想、制度和行爲。這裏所說的理性，大體來說，是笛卡兒時代、甚至是中世紀的唯理主義思想體系中的理性。然而，劉曉波在討伐這一「理性」時並沒有標出定語。毫無疑問，劉曉波所批判的理性觀，正是許許多多理性主義者所不接受的理性觀。

可是，要說劉曉波對笛卡兒時代的理性主義和我們現時代的理性主義之間的分野全無體悟，是一種誇大之辭。他把不同的理性觀簡化爲另一個二元對立的概念：傳統理性和現代理性。在他看來，支撐傳統理性的主要是一種形而上學的思維方式，它總是確信對宇宙和人生能夠做出終極的解答，在本體論上追求一元決定論的實體，在認識論上追求認識來源的唯一根源，在方法論上追求一種絕對至上的萬能方法；在這個意義上，劉曉波把他所批判的「理性」等同於他所說的「形而上學」。而支撐現代理性的主要是一種反形而上學的思維方式，它在上述的一切方面都反傳統理性之道而行之。因此，劉曉波得出了一個結論：「現代理性之於傳統理性恰恰是**非理性的理性**」。② 這就是說，在笛卡兒看來，波普爾（譬如說）的理性觀是非理性的。

這樣的刻畫雖然有趣，但却似乎有點兒不著邊際。由於理性與非理性的對立在劉曉波那

裏占據著主宰性的位置，他對現代理性主義的理解便顯得視野狹窄。認識論中，唯理主義和經驗主義之間的關係似乎超出了他的視野範圍。實際上，如果對經驗在理性主義思想中所居的重要地位不加以注意的話，那麼對於反對形而上學的理性主義者，例如康德、羅素、波普爾等人，就很難有確當的了解。

事實上，劉曉波就是如此。他在反對唯理主義和唯科學主義這兩點之上，找到了把科學哲學和生命哲學聯繫起來的紐帶。然而，粗通科學哲學和生命哲學的人都知道，這一紐帶，即使有的話，也是極其脆弱的，它只不過是由反唯理主義和反唯科學主義這兩個口號編織起來的。這樣的亂點鴛鴦譜無助於我們正確地理解現代理性主義（主要是批判理性主義）對傳統唯理主義和唯科學主義的批判。科學哲學反對唯理主義和唯科學主義的主要理論武器是經驗主義，大多數科學哲學家是理性主義者；而生命哲學則根本反對理性主義。

劉曉波在《形而上學的迷霧》中發表了「論理性精神」一文作爲附錄，力圖更詳細地闡述他所謂的「理性」的內涵，及其與感性之間的關係。在以大同小異的語句重複了上述的定義之後，劉曉波指出，「理性是一個具有多元性的哲學範疇」，在其不同的具體使用中，理性一詞有不同的含義。他首先區分出本體論意義上的理性、認識論意義上的理性和倫理學意義（或宗教意義上）的理性。第一種理性就是柏拉圖和黑格爾所說的「理性」，第二種理性就是

我們一般所說的理性，第三種理性相當於康德所說的「實踐理性」，或我們一般所說的「道德理性」。緊接著，劉曉波又依哲學史的線索，區分了思辨理性、實證理性、實踐理性和僞證理性。這四種理性可以在亞里斯多德、牛頓、康德和波普爾那裏找到例證。③

然而，這是一種事後的梳理。在此文中，劉曉波對西方理性精神的這種梳理，若從學術的角度來評價，那是極其混亂的。但是，一一澄清他的混亂，對於本書來說，是沒有必要的。這是因爲，一方面，劉曉波在其大部頭的《形而上學的迷霧》一書中，並沒有嚴守他在附錄中所作的梳理，而是經常以整體主義的方式對理性進行貶斥；在劉曉波更早一些的《選擇的批判》中，情形更是如此。另一方面，此文對理性與感性的關係，也沒有作出有新意的論述，因此這篇文章中的理性觀，並不對劉曉波的非理性主義的概念基礎有何新的意義。但有趣的是，在這篇文章中，和其整本《形而上學的迷霧》不同，劉曉波對西方文化中的理性精神，作出了極爲肯定的評價，並由此抨擊中國文化缺乏真正的理性精神。當然，此時他讚揚的理性是經過他有意無意加以改造了的波普爾的批判理性主義了。對於這一問題，本書第三章中將有較爲詳細的分析。

相對而言，劉曉波所說的「感性」多少要比他所說的「理性」清楚一些，也相對單純一些。但總體來說，作爲定義也遠遠達不到應有的標準。首先，劉曉波解釋說，感性不是康德

認識論意義上的「感性認識」，而是「指本體論意義上的生命動力和個體的生存狀態」。④在這個意義上，劉曉波還常用「感性生命」一詞。就「感性」的具體內容而言，劉曉波劃分了三個層次：

第一層次的感性，是無個性特徵的純動物式欲望的滿足發洩，如吃、睡、性交等；第二層次是指個性意義上的感性，人的一切感性欲望的滿足、發洩和實現，都是與一個個體生命的獨特完成聯繫在一起的，是自主性、獨立性、自由性的內在確證與外在實現。……第三層次的感性，是指超越意義上的感性，人在意識到自身的有限性、短暫性之後，本能地產生的一種超越自身的、進入永恒與無限的欲望，這種欲望推動著人類去追求那些純精神的東西，如宗教、審美、科學等。⑤

這裏所做的第一和第二層次感性的區分，表述極爲含混和矛盾。按照劉曉波關於第二層次的說法，既然人的「一切」感性欲望「都」如何如何，那麼第一層次的感性也就無從說起了。事實上，對劉曉波的「感性」的定義，我們也大可不必當真，因爲他自己也不當真。在具體論述時，他所謂的「感性生命」往往以作爲個體的人的本能和欲望爲基本內容，更爲高級的內容則是審美。據他說，「只有在審美中，人的感性生命，才能在沒有任何外在束縛的狀態中，走向生命的極致，以至於只靠非自覺的洞察力、情感的活力、想像的超越力、潛意

識的自發創造力，就能創造出一個全新的人性境界。」⑥就他所說的「純精神的東西」而言，劉曉波實際上也做出了等級排列：他把審美置於至高無上的地位，宗教似乎是下一級的，而至於科學，那是遭到劉曉波極力貶低的。

劉曉波所提出的理性和感性的二元對立，不是分析問題的概念工具，而是評判是非的標尺。換言之，他對理性和感性加以定義和區分，不是爲了澄清理性和感性的含義，從而促進我們對理性和感性的理解，而是爲了在兩者之間評出一個高下。因此，他對如何準確地定義他要談論的對象是沒有多大興趣的；他的主要興趣在於發表他對理性與感性之關係的意識形態化見解。

理性與感性的關係，在劉曉波那裏，首先是對立的。依照他的看法，理性要求一般、共性、本質、抽象、必然、穩定、法則，要求把千奇百怪的東西納入一種模式之中，而感性則呈現特殊、個性、現象、具體、偶然、易變、無法，要求完整地呈現奇奇怪怪、無法重複的每一種事物；理性是分析、歸納、演繹、推理，是邏輯的清晰性，概念的確定性，結論的封閉性；而感性則是物象的自動呈現、心靈的自由表現，是不需要任何分析、歸納、演繹、推理的直接感悟，是非邏輯的模糊性、意義的不確定性、結果的開放性。⑦從這樣一個對立中，我們不難看出劉曉波的偏好。

其次，劉曉波始終把感性當做本位、根本和第一位的，而理性則是第二位的。感性是給予理性生命力的泉源，而理性只不過是感性的變形或異化狀態。[8]「只有感性生命充分迸發的基礎上，才會有真實的理性可言。理性一旦不是爲感性生命的發展和實現服務，而是反過來壓抑感性生命，那麼理性就成了一種虛假的自我意識，成了專制暴君，這種壓抑一旦過長，就會造成感性生命和理性意識的雙重死亡。」[9]在劉曉波的描述下，這種虛假的自我意識，久而久之還會變成潛意識。在這裏，他使用了李澤厚的術語，稱之爲「理性積澱」。任何長時期的理性積澱，會形成一種所謂的「無意識心理板結層」、或「第二天性」，它「用自身的教條性、保守性、有限性去主宰感性生命，使之難以擺脫理性的束縛」，最後造成生命創造力的萎縮和死亡。「感性個體的無限生命欲求，和理性社會的有限規範之間的矛盾，便決定了感性的個體生命，只有在對理性的社會規範不斷地突破、揚棄、否定之中，才能發展自身、實現自身。」[10]在劉曉波看來，正是這種感性生命對理性積澱的突破，才是歷史發展的原動力。他當然沒有察覺出這裏的論斷有一種歷史決定論的意蘊。在《選擇的批判》中，劉曉波曾用如下帶有辯證法色彩的語句，把西方近現代的歷史概括爲感性對理性的突破：

> 文藝復興產生了一大批巨人式的藝術家和科學家；啟蒙運動的浪漫洪流中誕生了無數的文學上、音樂上、繪畫上、哲學上、科學上的偉大天才；現代非理性思潮更帶來了人類文化

的空前繁榮。理性積澱的枷鎖一旦七零八落，人的面前就是一個全新的、充滿生機的宇宙。狂迷的酒神酩酊大醉，創造著最偉大的生命之舞。但是這世界會又很快地出現理性的「禁酒令」，必須再次突破，一醉方休。人的生命，就是在這種束縛與突破的交替之中完成的。[11]

正是基於理性和感性這種二元對立，凡是和劉曉波及他所說的「理性」有牽連的，都會遭到他的痛斥。劉曉波集中反對的是形而上學，爲此他專門撰寫了《形而上學的迷霧》一書。他所謂的「形而上學」，既是一種思維方式，又是一種存在方式。形而上學總是要尋找一個終極的超驗本源，這個本源給宇宙以統一性和意義，給無限豐富的感性生命施加了理性的規範和束縛，它是唯一的真實實體，是本質，是絕對真理，是創造萬物和運動的最終動力。劉曉波認爲，形而上學的思考掩蓋了人的深層生命，它可以解釋一切，但就是不能解釋生命的悲劇性。形而上學向人展示的是美好的天國，而美好的形而上學本身就是人類犯下的無數罪惡之一。[12]是否反對形而上學，構成了劉曉波評判是非的一個標準。

然而，在劉曉波那裏，形而上學只有一種，即理性主義的形而上學。倘若把感性當做生命的本質和歷史的最終動力，那便不算是形而上學。而且，劉曉波所理解的形而上學完全等同於本體論；但是在他那裏的本體論也是單色的。很多爲他所欣賞的西方非理性主義思想家在進行本體論的探究時，也持各種形而上學的思維方式。對此，劉曉波經常或許是因爲茫然

不知而網開一面。

與其反對「形而上學」的立場直接相關，劉曉波反對整體、反對集體和社會、反對傳統文化和道德、反對歷史決定論、反對理性主義。他痛斥人們對永恒、無限、統一、終極等等的追求；但對自己鍾情的感性，劉曉波則持另一種標準，前文已經引及，他把人們「本能地產生的一種超越自身的、進入永恒與無限的欲望」，定義為較高層次的感性。

劉曉波也是一個反黑格爾主義者。正像當代中國許多青年知識分子一樣，劉曉波對黑格爾有一種近乎本能的厭惡。他把黑格爾的哲學概括為如下三個特徵：理性至上的本體論獨斷，合題至上的方法論獨斷，國家至上的倫理學獨斷。對劉曉波來說，黑格爾在整個哲學史上的意義，就是為形而上學做一次「精彩而拙劣的最後謝幕」。他以一種近乎謾罵的口吻為黑格爾判定了這樣的哲學死刑：

> 任何將死的東西都會作最後的掙扎，任何將終的戲劇都要出現高潮，黑格爾是形而上學的最後掙扎，是形而上學之戲的高潮。形而上學將黑格爾推上哲學的舞台，作為其退出這舞台前的精彩而又拙劣的謝幕。不論其某些局部的細節上，黑格爾顯得多麼伶俐、多麼聰明，但是在整體上，哲學史上從沒有過任何一個哲學體系像黑格爾這樣大腹便便、臃腫不堪，也沒有一個體系這樣金光燦爛、高聳雲霄，更沒有一個體系這樣愚蠢、這樣蒼白。它確實是可

望而不可及的金字塔，但在下面埋葬的不是一株幼芽，而是一具腐爛的僵屍。墳墓再輝煌也是死亡的象徵。[13]

正如所有的非理性主義者一樣，劉曉波還給人留下了反對唯科學主義的印象。科學活動是以理智爲核心的，因此科學是理性的。總體來說，劉曉波對科學也沒有好感，因爲科學活動「是以對人的某些心理動力的抑制爲前提的」，科學把活生生的感知經驗變成了乾巴巴的定理、幾個抽象的符號公式；科學把想像的創造性納入嚴密的邏輯論證和求實的實驗證實之中；「在理智所主宰的科學活動涉足的地方，到處都是欄柵，到處都是界限，一切都被劃分到相互對立的領域內。」於是，劉曉波斷言：「科學雖然爲人類帶來了巨大的物質利益，但是人類爲此付出的代價也同樣的巨大，幾乎賠上整個生命」。[14]

在這裏，劉曉波簡直把科學說成了監獄。這根源於他意欲衝破傳統、規範和一切既定東西的衝動。在他眼裏，一切傳統和規範都是對創造力的束縛，只要遵守了傳統和規範，就沒有創造性可言。

儘管劉曉波對科學家如何在科學理性的約束下和在科學傳統的引導下做出富有創造性的工作，無法想像，但是說他對偉大科學家的創造完全不加欣賞，是不公平的。他在其《形而上學的迷霧》中對達爾文和愛因斯坦推崇備至。可是，這並不意味著他對科學傳統和規範在

科學創造中的作用有絲毫了解。他之所以推崇達爾文和愛因斯坦，乃是別有原因，即他們的科學理論的反權威特色。在劉曉波那裏，反規範和反權威是不分彼此的。

具體而言，達爾文受到劉曉波的禮讚，有兩方面的原因。一方面，達爾文的進化論揭示了人類源於動物的科學論斷，這在劉曉波看來是打擊了以理性而自負的人類，確立了動物性的本能對人類的意義；另一方面，劉曉波認爲，達爾文的「物競天擇，適者生存」把人與人之間的殘酷競爭從經驗性描述上升爲生物學的科學原理。[15]在這裏，我們又一次看到了一個社會達爾文主義者對達爾文主義濫用的典例。只有對黑格爾的「凡是現實的東西都是合乎理性的」這一名言做歷史決定論式理解的人，才會得出劉曉波這樣的結論。事實上，人類從動物起源這一事實，並不一定歷史性地決定了我們永遠是動物；競爭與進化的原理，也並不一定要使我們認定殘酷競爭是人的生存狀態的必然。人類之爲人類，其重要的一個特點就在於，人類發展出以理性的方式進行競爭的制度和文化。達爾文主義絕對沒有把你死我活的競爭從野蠻提升爲文明。即使在動物界，達爾文原理也不像劉曉波所說的那樣殘酷。羚羊在獵豹的追逐下相互競爭奔跑的速度，慢者被獵豹吃掉，這是羚羊與獵豹之間的殘酷，但羚羊之間不見得你死我活。

這種對達爾文主義的濫用在中國絕不是新鮮事了。嚴復、魯迅、陳獨秀、胡適等等，都

曾借用達爾文主義來支持他們的意識形態主張。由此我們可以體會到，早爲休姆揭櫫的「是怎樣」與「應該怎樣」之間的劃分，對於中國知識分子來說，還是十分陌生的。⑯

劉曉波對愛因斯坦的理解更爲離譜。在劉曉波看來：

> 愛因斯坦推翻牛頓權威的最重要意義在於，他的革命提醒人類：既然一切都是相對的，既然正確和真理離不開特定的情境和人的信仰，那麼，**越正確的理論越容易使人走向絕對，越容易使人變得麻木、教條**。⑰

在這裏，劉曉波很顯然把愛因斯坦的相對論理解爲相對主義。他對愛因斯坦的通篇禮讚，均基於這樣的理解。劉曉波對相對主義當然是無比信仰的。⑱因此，愛因斯坦的相對論，也自然具有了無與倫比的重要意義，因爲它不止打倒了一個權威，而且「從思維方式和生活方式上杜絕了任何絕對權威和絕對真理的產生。」這樣，愛因斯坦的權威被用來强化劉曉波本已堅定不移的相對主義的倫理信念：

> 相對主義之於倫理學是肯定每個個體的獨特價值，在倫理上一切都取決於自我選擇，任何人也無權命令我去為某種我認為不值得的生活獻身。
>
> 不用誰來指點，我自己能夠判斷、決定和選擇。⑲

劉曉波對達爾文和愛因斯坦的理解，充分顯示了他對科學的茫然無知。然而，僅僅這一

點並不令人羞愧。問題在於，不懂科學的人偏偏要在其理解得很不完全的科學學說的啓發下，得出大量科學之外的見解。不止如此，劉曉波對哲學問題，例如真理與倫理的關係，事實上也不甚了然，否則他的邏輯不會如此跳躍：對絕對真理的破除就意味著對相對主義的倫理價值觀的辯護。

所有的這些混亂和荒謬之處的產生，自然是各有各的具體原因。但是，應該補充說明的是，劉曉波的理性——感性之分，以及他對兩者關係的闡釋，恰恰秉持了一種他所批判的形而上學的思維方式。劉曉波所追求的，不是通過經驗性的研究指出理性與感性之間的關係，而是運用了探求本質的方法，關注理性與感性孰爲第一性的問題。這和中國大陸知識分子最熱衷於探討的存在與思維孰爲第一性的爭論，亦即唯物主義與唯心主義之爭，以及各種各樣探求孰爲第一性的爭論，例如個人與社會、主觀與客觀、現象與本質等等，秉持同樣的形而上學的思想方法。這種探求第一性的智識活動，似乎對中國知識分子來說是最高明的哲學探究。

事實上，當今的理性主義者，尤其是受到英美哲學傳統影響的學者，都對探求孰爲第一性的智識活動的理論意義表示懷疑：這樣的探討對於我們理解事物的複雜性是沒有多少幫助的，但却能夠使人們在評判複雜的事物時擁有統一的尺度，而且複雜的事物本身似乎也獲得

了統一性和意義；因此，這樣的探求如果說有意義，也只有一種意識形態的意義，即有利於人們在一場宣傳應該如何的意識形態爭辯中振振有辭。然而，要使這種探求的結果聽起來似乎有點道理，就需要對事實作一些歪曲。當然，這樣的歪曲並不一定都是有意爲之的。因此，劉曉波非理性主義話語體系的基礎概念框架，之所以有如此多的漏洞，他所徵引的東西也往往基於曲解，恐怕與這一框架本身的形而上學特色不無關係。

註釋

① 參見《選擇的批判》，頁22。

② 參見劉曉波：《形而上學的迷霧》（上海：上海人民出版社，一九八八年），頁361～362。此書還有一種台灣版，即《思想之謎與人類之夢》（台北：風雲時代出版公司，一九九二年），見「現代～當代之部」頁194。

③ 參見劉曉波：「論理性精神」，見《形而上學的迷霧》頁434～465，或《思想之謎與人類之夢——現代～當代之部》頁277～312。此文後轉載於《有影響的思想家》（上海：華東化工學院出版社，一九八九）。

④ 參見《形而上學的迷霧》頁3的註釋，或《思想之謎與人類之夢──古代～近代之部》頁10的註釋。

⑤ 《選擇的批判》，頁105。

⑥ 同上，頁29。

⑦ 同上，頁28～29。在這裏，劉曉波原文談論的是審美，即高級的感性生命；但這一表述對於一般的感性也是成立的。劉曉波本人對此不加區分。而且，以上列二分法的不同組合來談論理性和感性的對立，在劉曉波的著作中比比皆是。

⑧ 參見《形而上學的迷霧》頁5，或《思想之謎與人類之夢──古代～近代之部》頁6。

⑨ 《選擇的批判》，頁22。

⑩ 同上，頁21～22，33。

⑪ 同上，頁23。

⑫ 參見《形而上學的迷霧》，主要可見頁2～5，或《思想之謎與人類之夢──古代～近代之部》頁3～5，但類似的指控在劉曉波的諸部著作中隨處可見。

⑬ 同上，頁261～262或頁75～76。

⑭ 參見《審美與人的自由》頁11－17，或《悲劇·審美·自由》頁98～104。

⑮ 參見《形而上學的迷霧》頁265－266，或《思想之謎與人類之夢──現代～當代之部》頁80～82。

⑯ 墨子刻（Thomas Metzger）在探討中國近代思想史研究的方法論問題時指出，中國知識分子廣泛持有一種與西方學者有

很大差別的非休姆式的立場，這一點構成了中國知識分子的一項思想預設。參見其「中國近代思想史研究方法上的一些問題——一個休姆後的看法」，載《近代中國史研究通訊》（台北），第二期（一九八六年九月），頁38～52。

⑰ 參見《形而上學的迷霧》頁274，或《思想之謎與人類之夢—現代～當代之部》頁91。黑體原文既有，下同。

⑱ 同上，頁270～276或頁87～93。在這段討論愛因斯坦的文字前，劉曉波冠以這樣的小標題：「相對主義的興盛取代了絕對主義——愛因斯坦」。

⑲ 同上，頁276或頁93。

反對形而上學的獨斷：

休姆和康德的啓示

劉曉波對感性的頌揚、對理性的貶斥，體現了一種衝破一切規範的勇氣，這種勇氣來源於多方面的思想薰陶。這其中，盧梭的浪漫主義、尼采的唯意志論和以沙特爲代表的存在主義的某些方面，構成了劉曉波偶像破壞的最權威性的思想支持。然而，事情並非如此簡單。我們將在下文中看到，對劉曉波來說，偶像破壞乃是中國走向一個人性化社會的急務。這一點的正確性在他看來是絕對不容置疑的。

他之所以有如此堅定的信念，絕非偶然。他的意識形態主張，基於他對東西方文明發展進程的二分式的認識。他堅定地認爲，與中國的文明相反，西方文明業已開出了一條通向人性化的道路，而這一點要歸功於西方現代哲學所導致的「自我懷疑的悲觀主義」。據他說，西方古典哲學確立了自我確信的樂觀主義，而「承認人是無知的、人生是荒謬的、未來是不

可知的，恰恰是現代哲學與古典哲學的分界。」①由此我們可以察覺到，劉曉波激烈的反傳統主義，在很大的程度上，是建立在一種對西方文化、主要是西方哲學思想的整體主義的理解之上；同時，當他以這樣的理解來捍衛其偶像破壞的主張時，他還持有一種歷史決定論的思想預設：他相信他對西方的理解乃是發現了一條歷史的必由之路，而中國要走向人性化，是別無選擇的。當然，劉曉波對中國能不能沿著西化的道路走下去，並最終走到他所期盼的理想的自由境界，是持非常悲觀的態度的。

因此，在詳細考察劉曉波對西方非理性主義的接受，以及對激烈反傳統主義的捍衛之前，我們有必要看看他對西方衆多的反對非理性主義的思想大師的了解，從中我們不難透視出他對西方了解的整體主義特徵。這一點不僅對於理解劉曉波十分重要，而且對於理解自五四以來綿延不絕的東西方文化之爭，也是十分重要的。把西方當做一個整體加以把握，然後和整體主義理解下的中國加以比較，進而得出種種目的論的歷史發展觀，從而爲中國的未來指出一個方向，這樣的智識活動幾乎貫穿了中國近現代的思想史。無論是保守的還是激進的、捍衛傳統的還是反傳統的、理性主義的還是非理性主義的知識分子，他們都對此樂而不疲。

在《形而上學的迷霧》中，劉曉波根據他自己一心執着的諸多簡單的二元對立，對西方著

名的哲學家做了評判。其中，在近現代的哲學家中，劉曉波對休姆推崇備至。事實上，劉曉波在評論其他哲學家（例如下面將討論的康德）的思想時，總是帶上了變了形的休姆懷疑論的有色眼鏡。在這裏，我們簡單地把劉曉波對休姆的看法做一討論。

休姆爲什麼得到劉曉波的推崇，道理很簡單，因爲休姆是一個懷疑論者，按照劉曉波判定是非的二分法，休姆當然應屬於應該得到讚揚的那類人之列。然而，事情不那麼簡單。劉曉波對休姆加以了格外的讚揚，完全沒有說一句壞話，這在他那裏是不同尋常的。之所以這樣，是因爲在劉曉波眼裏，休姆「是第一個徹底的懷疑論者、相對論者、不可知論者。他什麼都不相信、他懷疑一切」；休姆的懷疑論是根本的，因爲「**他懷疑人本身**，因而也就懷疑與人發生關係的一切：宇宙、上帝、感覺、理性、自我。他的矛頭直接指向了任何形式的形而上學假設。」劉曉波具體列舉了休姆三方面的反形而上學成就：第一，休姆懷疑感覺經驗具有普遍性和客觀性，進而懷疑基於感覺經驗的歸納方法的普遍客觀性；第二，休姆否定了因果關係的範疇，從而擊毀了理性至上主義及其演繹方法；第三，「休姆對形而上學的批判最徹底的一步是他對『精神自我』和『上帝』的否定」。因此，劉曉波得出結論：「休姆徹底打倒了知識領域中的形而上學。是他最先由對經驗、理性、自我、上帝的懷疑，走向了認識論和道德上的相對主義。」②

休姆是一個懷疑論者，這一點不假。但誰都知道，休姆的「溫和的懷疑論」並沒有得出虛無主義的非理性主張。第一點，在倫理學上，休姆的最著名的貢獻，就是提出了「應該是什麼」不能由「是什麼」派生出來這一原則。由此出發，休姆對所謂的「倫理的唯理主義」，即一種從人性是什麼的規定推出倫理原則的思路，進行了革命性的批判。③然而，在這項批判之後，休姆建立了一種經驗主義的、習俗主義的（empiricist and conventionalist）倫理思想，把道德規範看成是在一個社會中傳統和習俗不斷演化的產物，從而發展出一套不同於自然法傳統的道德哲學。休姆的道德哲學，和亞當．斯密的經濟學和倫理學、亞當．弗格森的歷史學和倫理學一起，匯成了不同於法國啓蒙運動的蘇格蘭啓蒙運動傳統。與法國啓蒙運動的唯理主義相區別，蘇格蘭啓蒙運動持一種社會演化論，即强調道德、法律和政治制度爲歷史的、社會的漸進演化而形成。這一啓蒙傳統，爲英國傳統下的自由主義，無論是政治的、經濟的、還是道德的，奠定了思想基礎。④

因此，把休姆說成是一個道德相對主義者、說成是上帝的否定者，完全是徹頭徹尾的信口開河。事實上，劉曉波也明明知道休姆「只是從**知識的領域中驅除了上帝**」⑤，而且他還在這段話下打上了重點號以示鄭重，但他在前言後語中便信口亂說。對一明顯的自相矛盾，我們可以做出兩種可能的具體解釋：第一，劉曉波不明白「道德相對主義」一詞指的是什

麼，他持有一種非黑即白的思維方式，凡是絕對主義的反對者都被劃歸爲相對主義者；第二，劉曉波不明白從休姆的懷疑主義到道德相對主義隔著一條鴻溝。休姆提出，我們在理知上不可能知道像實體、精神、上帝這樣的東西是否存在，但不知道其不存在絕不等於其不存在。道德信仰不能由理性確定爲真，但也不能確定爲假，因此理性完全沒有權利勾銷道德信仰的存在。

第二點，劉曉波在認識論上也有不少問題。說休姆把感覺經驗視爲主觀的，這一點不假，但這裏的主觀主義並不等於相對主義；說休姆否定了因果關係，這也一點不假，但這和演繹問題毫不相干，更談不上擊毀演繹方法；至於說休姆否定因果關係在認識論上引起的爭議，那似乎不是劉曉波關心的問題，我們在這裏也不必多說。最後，說休姆懷疑了歸納法，這在極爲籠統的意義上也不假，但關鍵在於休姆只是證明了歸納邏輯既不能從演繹邏輯、又不能從其自身推論出來。它是一個獨立的原理，沒有它就沒有科學。休姆並沒有告訴我們，從歸納法得出的結論肯定是一派胡言；換言之，說休姆否定了歸納法，是非常簡單的、極容易誤導的。⑥事實上，在認識論問題上，我們也不難看出劉曉波的非黑即白的思維方式，唯理主義的反對者常常被他看成是非理性主義者。

實際上，關於休姆的這些問題，並非十分高深的學問，羅素的《西方哲學史》已有很清楚

的論述。劉曉波的評述主要基於羅素，但我們有理由懷疑他是否很好地閱讀了羅素的這本書。劉曉波的許多論斷看來是基於對羅素的某些幽默論斷的胡亂引申。例如羅素說：「整個十九世紀內以及二十世紀到此爲止的非理性的發展，是休姆破壞經驗主義的當然後果。」⑦劉曉波依葫蘆畫瓢，說休姆是「相對主義的鼻祖、非理性主義的先驅」。⑧然而，他說著說著就把後果當成了現狀，鼻祖和先驅也成了實踐者。

劉曉波對休姆的思想有如此之多的誤解，除了他個人的原因之外，中國哲學界對西方哲學的整體性接受偏向，亦有關聯。總體上說，中國大陸哲學界，對德國古典哲學研究甚多，而對英美哲學則着力甚少。這一點當然和馬克思主義在意識形態上的統治地位有關，因爲德國古典哲學被視爲馬克思主義的三大思想來源之一，因此研究德國古典哲學受到了官方的認可乃至支持。但同時也應指出，德國古典哲學較爲投合中國知識分子追求最終解決之道的心靈，也是這種整體性偏向的重要緣由之一。由於這種偏向，大陸知識分子對於休姆的思想缺乏應有的深入研究，對於蘇格蘭啓蒙運動的理念，更是茫然不知。

除了休姆以外，康德也得到了劉曉波的特殊偏愛。

在其《形而上學的迷霧》中，劉曉波用了三章的篇幅來討論康德在哲學上的「哥白尼式的革命」。連劉曉波極力推崇的尼采，也沒有得到如此的禮遇。劉曉波對康德哲學思想的解釋

不僅沒有新意，而且沒有深度，很多討論取自李澤厚《批判哲學的批判》，但卻做了極爲簡單化的處理。荷蘭的研究者莊愛蓮强調劉曉波不僅深受尼采、沙特的影響，而且也深受康德的影響。如果籠統地說，這是不錯的，因爲事實上，只要談到西方近代以來的思想文化，任何人都不能不受到康德的影響。尼采本人就受到康德的影響。但重要的是，尼采主義已經在幾乎所有重要的方面完全與康德的立場相反，以至考察康德對尼采的影響需要思想史家進行細緻的分析工作，因爲這種影響乃是發生在思想的深層，即未經反省的思想預設的層次上。但莊愛蓮對於劉曉波受尼采和康德雙方面影響的考察，並不旨在而且也沒有揭示這些思想預設，而只是簡單地羅列了劉曉波對兩者的讚揚，彷彿劉曉波努力在調和兩種不同的立場，並暗示劉曉波的非理性主義中有不少康德主義的因素。⑨

然而，我們從下文中可以看出，事情完全不是這樣。一方面，劉曉波對康德的許多精彩見解感到茫然和迷惑，他當然完全沒有耐心去弄通康德的複雜思想，但卻有足夠的膽量對康德進行批判；另一方面，他對康德的讚揚是有選擇性的，這種選擇乃是依據他自己的非理性主義的立場，同時他的讚揚，有很多不是基於他對康德思想的簡化，就是基於歪曲。換言之，因爲强烈的意識形態的渴望，劉曉波有意無意地將康德的思想加以歪曲性的利用，以支持他力欲弘揚的尼采式的審美的自由觀和人生觀。

首先，劉曉波認定，在西方現代哲學史上，康德是批判形而上學的第一人。正是這一點，使得極力討伐形而上學的劉曉波激動不已。在他看來，康德《純粹理性批判》的全部價值在於它粉碎了任何形式的獨斷論，既包括唯理主義的獨斷論，也包括經驗主義的獨斷論。首先，康德在物自體與現象界之間所做的劃分，等於拋棄了形而上學的本體論，起碼在認識論中無本體，而只有現象。這種劃分爲人類的認識劃出了界限。人的認識不可能達到物自體這一領域。其次，康德的先天綜合判斷揭示了人類認識的真理性沒有唯一的來源，理性至上和經驗至上的形而上學知識終極來源觀遭到了否定。而且，康德的這項「哥白尼式的革命」還具有更重要的意義，即突出了人的主體能動性，人是自然的立法者。⑩

值得注意的是劉曉波對康德的先驗辯證論的讚揚。在他看來，康德所揭示的純粹理性的二律背反，是康德哲學中最富於創造性的思想，它把謬誤的根源歸結爲一向被認爲是神聖崇高、全知全能的理性，從而破除了「形而上學的迷霧」，即人們對於理性萬能的信念。然而，劉曉波對二律背反之革命意義的解釋沒有到此爲止，他把康德所說的「純粹理性」和我們一般所說的「理性」甚至「思維」混爲一談，從而得出了這樣的結論：

> 二律背反的意義遠遠不止於為認識劃出界限，更重要的是它**推翻了**人們一貫信奉的亞里斯多德的形式邏輯所規定的人的思維的**不矛盾律**，揭示了矛盾性是人的思維的先天固有，它

不是什麼缺乏，反而是一種優勢。⑪

把康德所揭示的「純粹理性的二律背反」理解爲「人類思維之矛盾性的無所不在」，這使得劉曉波走上了從康德通向黑格爾的道路。在這條道路上，劉曉波繼續把「二律背反」與創造性的思維和生命聯繫起來。他斷言：「凡是賦有創造性思維，在活動過程中都必然不斷地出現各具合理性的正題和反題之間的互相對立、互相反駁、也是互相激發。」在另一個地方，他又重複說：「無創造力的生命便無矛盾，而充滿矛盾正是創造力旺盛的表現。」⑫他對矛盾的普遍存在表示欣喜。

劉曉波當然不知道，他這樣解釋康德的二律背反，正是黑格爾式的解釋；事實上，劉曉波非常討厭黑格爾。這種極具諷刺意味的現象之所以發生，最主要的癥結可以在劉曉波的概念基礎，即理性與感性的二元對立中找到。由於這樣一種概念基礎，劉曉波反對理性，從而也就討厭形式邏輯；因此，當他把「純粹理性的二律背反」理解爲矛盾必然出現在一般的理性思維之中時，二律背反就成爲貶低理性的一種工具。值得一提的是，李澤厚對康德的二律背反也同樣持這種黑格爾式的理解。康德的二律背反不再是一種主觀的幻相，而是客觀的存在。二律背反的展開，即矛盾的發展，是精神發展的辯證運動過程，只有通過這種辯證的過程，人的認識才能不斷地接近和反映客觀世界。⑬在對二律背反的理解上，劉曉波顯然深受

李澤厚的影響。他們兩個人在這個問題上都犯有同樣的邏輯錯誤，即把康德所說的「純粹理性」理解爲一般意義上的「理性」。

當然，誰也不會把康德的辯證論和黑格爾的辯證法完全等同起來，劉曉波也是如此。但是，這並非出於他對兩者之間重大差別的深切理解，而是出於其意識形態上的好惡。他讚揚康德的辯證論，反對黑格爾的辯證法。但是，他反對黑格爾的辯證法，和羅素、波普爾等人反對黑格爾辯證法的理由完全不同。

事實上，劉曉波根本不懷疑辯證邏輯存在的可能性，但是出於對矛盾、衝突、對立的偏愛，劉曉波討厭黑格爾辯證法中正、反、合中的「合」。在他看來，「辯證邏輯對形式邏輯的勝利就是反形而上學的勝利，其功績應歸功於康德。黑格爾的正、反、合是對辯證邏輯的歪曲，甚至是自以爲是的踐踏。」[13]按照劉曉波的見解，以三段式爲特徵的黑格爾的辯證法是不太好的，好的辯證法，應該以矛盾的不斷出現及矛盾的不斷被否定爲特徵。當然，對劉曉波來說，不斷否定矛盾和理性主義者遵循形式邏輯不斷消除矛盾，是完全不同的。在劉曉波那裏，矛盾著的雙方處在不斷的衝突和不斷的被否定之中，這是一個非理性的過程。

很顯然，認定康德提出二律背反是在反擊形式邏輯或一般而言的理性的戰役中取得決定性勝利的一戰，和康德是完全不相干的。基於這樣的混亂理解，以康德來批判黑格爾，也是

完全不着邊際的。

其次，在倫理學上，劉曉波高度讚揚了康德的「人是道德的立法者」的思想。同時，他也欣賞康德所說的「人是目的」。但實際上，這並不意味著劉曉波把康德的思想融人他本人的倫理觀之中。事實上，劉曉波對康德倫理思想的主要內容，都加以拒絕。

康德的倫理學旨在回答普遍有效的道德規範是如何可能的這一問題，正如他的知識論旨在回答普遍有效的知識是如何可能的一樣。在認識論中，康德把科學知識的普遍性歸結爲主體自身存在的形式性的先天結構；同樣，在倫理學中，康德也把道德法則的普遍性歸結爲存在於主體中的先天性的道德意志結構，即實踐理性的先驗原則。這一結構是形式化的；換言之，它本身不包含具體的道德準則和道德行動。因此，康德的倫理學又被稱爲「形式倫理學」或「倫理學的形式主義」。實踐理性批判的工作就是探究道德領域中的這些先天的形式性原則。這一批判的結果即奠立了道德的「絕對命令」，它的三大主要公式可以簡要地表述如下：一，道德規範的普遍性；二，人是目的；三，意志自律。[15]

第一項道德命令提出了一項純形式化的原理，它保證了道德規範不依不同的人在不同的境遇下所做出的不同解釋而轉移。如果我們聯想到海耶克所說的做爲「超立法原則」的「普遍性」，那麼康德的第一道命令也就不難理解了。[16]康德的第二條和第三條道德命令，恰恰

符合其第一項道德命令所規定的形式化的要求。

然而，康德的形式主義倫理學對中國知識分子來說是不易理解的。劉曉波便對第一和第三道德命令有何種關係感到迷惑不解：「一種客觀的必然的普遍的道德立法怎樣成爲人自身的立法呢？客觀、必然、普遍常常是一種他律，怎樣才能使之成爲人的自律呢？」⑰康德的意志自律提出了自己爲自己立法的道德原則，亦即「道德自主性」的原則。很顯然，在康德那裏，「道德自主性」（即意志自律）意味著人是自由的，但並不意味著每個人可以爲所欲爲；換言之，並非我們自己根據自己的意志所確立的任何原則都有資格成爲道德原則。人是道德的立法者，但所立之法應該是而且能夠是「自由的」。這就要求「道德自主性」必須以「普遍性」和「人是目的」爲準繩。⑱作爲一個道德相對主義者，劉曉波當然首先難以理解康德所說的「普遍性」是什麼意思。在康德那裏，「普遍性」只不過意謂著「非個人性」。康德倫理學的專家帕頓對此有精闢的解釋：

終極的道德律必須是普遍的，這就是說：每一個特定的道德律必須是客觀的和非個人性的，它不能只決定於我個人的意願，它在人與人之間必須是不偏不倚的。⑲

但是，劉曉波一看到「普遍」這個詞就聯想到外在的約束，同時「普遍性」在他看來還包含有正確性的意思，這些當然都是劉曉波所反對的東西；接下來劉曉波自然難以想像出普

遍性爲什麼能和自主性結合起來。劉曉波顯然沒有弄懂康德的「絕對命令」是怎麼回事，然而他卻勇敢地認爲康德的倫理學有一個矛盾之處：

我認爲，如果在每個人只服從於自己的立法的意義上說，康德的道德律就是强調一種純粹個人的絕對自由，這種自由肯定與社會的統一道德相衝突；如果在每個人都服從普遍的統一立法的意義上說，康德的道德論就是一種純粹超個人的絕對必然，這種必然肯定是對個人自由的壓迫。⑳

基於這樣的懷疑，劉曉波覺得康德的倫理學帶有決定論和本質主義的傾向。㉑

康德的實踐理性批判强調：道德原則必須脫離經驗；否則的話，道德原則就會陷入「公說公有理，婆說婆有理」的混亂境地。這亦是第一條道德命令的內在要求。因此，康德的道德命令排斥了實質性的、經驗的內容，尤其是法國唯物主義者那裏的幸福。㉒對這一點，劉曉波十分不滿。他質問康德：「既然道德是爲人，是人爲自己立法，爲什麼這法則、這道德反而要壓抑人的天性（自愛自利、追求個人幸福）呢？難道人的自由只在虛幻的精神、理性之中，而與生命的欲望毫無關係嗎？」他斥責康德的實踐理性，即在道德領域中的純粹理性，是一個夢，是形而上學的虛構，是一種空洞的理想。他嘲笑康德追求不帶經驗內容的純粹實踐理性是毫無希望的奢望。「道德的形而上學像科學的形而上學一樣，都是謬誤，儘管道德的形

而上學是一種遠比科學的形而上學有意義的謬誤。」[23]在劉曉波看來，「歷史上從來就沒有過純粹的、絕對的道德標準，一切道德標準都是相對的，正像真理是相對的一樣。康德在知識上否定絕對真理，卻在倫理上復活了絕對道德。這本身就是二律背反。」[24]

由於劉曉波對幸福持這樣的相對主義的、非理性主義的、以及帶有盧梭色彩的自然主義的理解，那麼他的倫理立場，與康德所反對的法國唯物主義者、以及康德以後的英國功利主義者的立場截然不同，同時他也無法理解康德的「至善」。「至善」是康德宗教思想中的一個核心理念，在這裏，德行和幸福達致了統一。只有宗教情感的力量才能促使這一統一的實現。劉曉波認爲這種統一是「極其牽强的」。因爲他只相信現世世界中個體的感性生命，康德的「至善」對他來說就是一個根本不存在的「彼岸」。他抱怨「康德的倫理學仍然是準宗教的形而上學。」[25]

如果說劉曉波對康德的知識還抱有一些不求甚解式的好感的話，那麼他對康德的道德哲學則是非常隔膜的，甚至可以說是厭惡的。莊愛蓮認爲劉曉波接受康德的道德命令，這是不夠準確的觀察。[26]事實上，劉曉波僅僅對「人是目的」有一種口號式的接受，而這一點可以從中國具體的意識形態背景來理解。事實上，反對中國共產黨意識形態的所有中國知識分子，都會對康德的「人是目的」的說法感到親切。因此，僅僅接受這一點不足以說明劉曉波

接受了康德的倫理思想，更談不上劉曉波力圖把康德主義和非理性主義調和起來。事實上，除此之外，劉曉波幾乎對康德的倫理學進行了全盤否定。在下面一段引文中，我們又一次看到了劉曉波憤怒的、但卻是不著邊際的譴責：

> 我們必須正視：在康德的倫理學中，那些在他的認識論中被否定掉的形而上學觀念大都出現了，「物自體」獲得了一種至高無上的地位。什麼「純粹」啦、「絕對」啦、「至善」啦……聽起來確實有些發甜的感覺。他似乎認為，理性用之於認識領域只會騙人，而理性轉化為良心時卻絕對真實。我想說，良心為人類挖下的陷阱並不比理智少。對純粹的人格、義務，對絕對命令、至善的一再強調，使康德關於自由和人是目的的思想也變得極為抽象、玄虛、空洞和輕浮，使他的「自律」被推向「他律」。……**在認識論中，他否定本體，肯定現象；而在倫理學中，他卻否定作爲現象的人，肯定作爲本體的人。**人不再是有血有肉、有欲望、有衝動的人，也不是活生生的、千差萬別的人，而是只有理性道德、良心、義務的抽象物，是無差別的道德符號。[61]

劉曉波對康德倫理學的這些批判，在很大程度上是由於他不能真正理解康德倫理學的形式主義特徵。實際上，劉曉波對此問題根本沒有涉及。這一點倒不是劉曉波個人的問題。李澤厚對康德的形式主義倫理學也有很多誤解，並基於這些誤解對康德進行了很多黑格爾主義

式的批判。[28]如果說李澤厚在這個問題上僅僅帶有一些個人性的偏向的話，那麼劉曉波則根本沒有弄清楚康德的形式化原則是怎麼回事，他只能在理性——感性、絕對主義——相對主義這兩個二元對立中來理解康德，並在此基礎上對康德進行批判。

所有這些都表明，劉曉波對康德的思想並沒有真正的了解，哪怕是比較簡單的、真正的了解，因此，康德的思想在他的意識形態之中並不占有重要的位置。順便提一下，劉曉波對康德的第三批判，也就是康德的美學思想，完全沒有論及。這一點如果發生在別人身上並不奇怪，但發生在自稱偏愛康德，又是美學和文學評論出身的劉曉波身上，就不能不令人生疑了。

註釋

① 《形而上學的迷霧》頁11，或《思想之謎與人類之夢——古代～近代之部》〈開頭幾句話：人與提問〉頁2～3。

② 同上，頁159～165或197～204。

③ 關於休姆對倫理的唯理主義的批判，可參見D. D. Raphael, "Hume's Critique of Ethical Rationalism", in William B. Todd (ed.), ***Hume and the Enlightenment*** (Edinburgh and Austin, 1974), pp. 14–19.

④ 海耶克發展了以休姆、弗格森和亞當・斯密為代表的蘇格蘭啟蒙運動的傳統，成為二十世紀自由主義的重鎮，參見F. A. Hayek, ***The Constitution of Liberty*** (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), pp. 54–70；關於休姆與蘇格蘭啟蒙運動的興起，可參見Alexander Broadie, ***The Tradition of Scottish Philosophy—A New Perspective on the Enlightenment*** (Edinburgh: Polygon, 1990).

⑤ 《形而上學的迷霧》頁163，或《思想之謎與人類之夢—古代～近代之部》頁202。

⑥ 關於休姆的哲學，中文著作之中較好的可參考羅素著，馬元德譯：《西方哲學史》（下）（北京：商務印書館，一九八二年），頁196～212。關於休姆的懷疑主義，參見Robert J. Fogelin, ***Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*** (London: Routeledge & Kegan Paul, 1985)；關於休姆引出的歸納問題，可參見波普爾著，舒煒光等譯：《客觀知識》（上海：上海譯文出版社，一九八七年），頁1～33；以及A. J. Ayer, ***Philosophy in the Twentieth Century*** (London: Unwin Hyman Ltd., 1982), pp. 131–134.

⑦ 參見羅素，同上，頁211。

⑧ 參見《形而上學的迷霧》頁159，或《思想之謎與人類之夢—古代～近代之部》頁197。這是劉曉波討論休姆這一節的標題。

⑨ See Woei Lien Chong, "The Tragic Duality of Man: Liu Xiaobo on Western Philosophy from Kant to Satre", in A. J.

Saich and K. W. Radtke (eds.), ***China's Modernization ; Westernization and Acculturation*** (Stuttgart: Munchener Ostasiatische Studieu, Steiner Publishers, forthcoming in 1993).

⑩ 《形而上學的迷霧》頁206～224，或《思想之謎與人類之夢──現代～當代之部》頁11～37。

⑪ 同上，頁227或頁34。

⑫ 同上，頁209、228或頁14、35。

⑬ 參見李澤厚：《批判哲學的批判──康德述評》（北京：人民出版社，一九八四年修訂版，初版一九七九年），頁228。關於李澤厚由於對康德的二律背反的誤解，從而導致他接受黑格爾的辯證法的思想過程，可參見拙文「從康德的二律背反到黑格爾的辯證法」（即將發表）。

⑭ 《形而上學的迷霧》頁228，或《思想之謎與人類之夢──現代～當代之部》頁35。

⑮ 關於康德的「絕對命令」的討論，可參見H. J. Paton, ***The Categorial Imperative-A Study in Kant's Moral Philosophy*** (London: Hutchinson & Co, 1947) Paton 認為，康德的絕對命令實際上有五種表述。

⑯ Hayek, ***The Constitution of Liberty***, pp. 205–207.

⑰ 《形而上學的迷霧》頁235，或《思想之謎與人類之夢──現代～當代之部》頁44。

⑱ 關於康德的道德哲學，最新的、而又簡明的討論可參見Wolfgang Kersting, "Autonomy, Obligation, and Virtue: An overview of Kant's moral philosophy", in Paul Guyer (ed.), ***The Cambridge Companion to Kant*** (Cambridge: Cam-

bridge University Press, 1992), pp. 309–341。關於康德的「自由」理論，參見 Henry E. Allison, ***Kant's Theory of Freedom*** (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1990)。

⑲ See Paton, op. cit., p. 135.

⑳ 《形而上學的迷霧》頁235～236，或《思想之謎與人類之夢—現代～當代之部》頁44。

㉑ 同上，頁235、243或頁44、53。

㉒ 李澤厚在其《批判哲學的批判》（頁277～280）中強調康德對經驗性道德原理的批判，主要是為了反對法國唯物主義的哲學鬥爭的需要。這時的李澤厚帶上了某種鬥爭哲學的有色眼鏡。劉曉波對這個問題的了解，顯然來自李澤厚的這方面的論述。事實上，康德反對的是各種各樣的實質性的道德原則，他要以形式化的原則取而代之。關於這一點，可參見 H. J. Paton, op. cit., p. 61；形式化的原則又被康德稱為「先天原則」。

㉓ 《形而上學的迷霧》頁231，或《思想之謎與人類之夢—現代～當代之部》頁40。

㉔ 同上，頁238或頁48。

㉕ 同上，頁239～241或頁49～52。

㉖ See W. L. Chong, op. cit.

㉗ 《形而上學的迷霧》頁243～244，或《思想之謎與人類之夢—現代～當代之部》頁53～54。

㉘ 關於李澤厚對康德倫理學的誤解和批判，參見拙著《黑格爾主義幽靈與中國知識分子——李澤厚研究》（即將出版），第三章。

對理性主義者的非理性主義解釋

儘管劉曉波貶斥科學和理性，在理論上把它們視爲人類發揮創造性的障礙和枷鎖。這使人會覺得他應該對所有的理性主義者都大加貶斥才合乎情理。其實不然，在《形而上學的迷霧》一書中，劉曉波一再表達出他對維根斯坦和波普爾等理性主義者的强烈偏愛，還用大量的篇幅來討論和評價當代科學哲學的發展。乍看起來，這和其非理性主義的立場有所矛盾。然而只要我們深入探究一下劉曉波對理性主義的非理性主義理解，這一表面上的矛盾便即刻化爲烏有。我們有充分的理由懷疑：劉曉波對維根斯坦和波普爾的這種偏愛是不是愛錯了對象？

總體來說，劉曉波對科學哲學家的成就大都予以肯定的評價。這其中的緣由不難理解。因爲從馬赫到羅素到維根斯坦再到卡爾納普的哲學發展，其核心的內容就是在哲學中取消形

而上學；本體論在科學哲學中喪失了地位。這些是劉曉波所熱烈歡迎的。然而，他又認爲，在科學化哲學[1]的內部，邏輯至上、方法至上、證實原則至上的傾向也由此興起，「在反對傳統形而上學的本體論之中，透露出現代的方法至上的形而上學傾向」。從波普爾的「證僞主義」到庫恩的「歷史主義」再到費若本的「認識論無政府主義」，構成了科學哲學中對方法論至上主義的形而上學傾向的第二輪反動。「科學化哲學開始由邏輯走向歷史、心理，由證實走向否證，由理性走向非理性」。[2]劉曉波當然對他所謂的「第二輪反動」感到鼓舞。

如果從劉曉波本人的非理性主義立場出發，他應該對費若本的思想最有興趣。然而，實際上，儘管劉曉波對費若本的「認識論無政府主義」給予了讚揚，但他並沒有花很多篇幅來討論這一思想。或許在劉曉波寫作的時候，費若本著作的中譯本還沒有在中國出版。劉曉波對費若本的了解多是基於一些中國研究者的二手介紹性文字。

在科學化哲學家當中，劉曉波聲稱，他對維根斯坦最爲偏愛，甚至達到了酷愛的程度。毫不奇怪，維根斯坦那天才的頭腦，「怪異的性格、怪異的思維、怪異的寫作風格」，都使劉曉波欽羨不已。維根斯坦最使劉曉波激動不已的，當然首先是他的《邏輯哲學論》取消了形而上學，甚至取消了哲學。維根斯坦的「沈默」，在劉曉波眼裡，就如同尼采的「上帝已死」，喊出了現代哲學反對形上學的最强音。[3]維根斯坦的晚期哲學更使劉曉波傾倒，因爲

在他看來，此時的維根斯坦徹底地拒絕了形而上學。語言精確性的神話被打破，本質主義的意義觀遭到摧毀，語言的用法代替了意義，語言的私人性和語境相關性得到肯定。所有這一切，對劉曉波來說，是「從語言的角度突出了個人與社會、自我與他人之間的對立、衝突，突出了人與人之間無法最終相互理解這一主題。而這與生命哲學從個體存在的角度所突出的主題不謀而合。」④

尤有進者，劉曉波認爲維根斯坦要用「語言遊戲」來取代那種規範化的語言，並予以高度讚揚。⑤他顯然把維根斯坦晚期哲學的中心概念「語言遊戲」看成是一種意識形態主張，並視之爲維根斯坦珍視自由的表現：它指向了打碎語言牢籠的自由境界，而這種境界又與審美的超越性特徵有一種先天的內在契合。因此，劉曉波從維根斯坦的這一主張中得到了這樣的啓示：「打碎流行的、公共的語言體系是個性解放的重要一環。」⑥值得注意的是，劉曉波在這裡把維根斯坦和尼采及海德格相提並論，認爲三人都視語言爲現代社會中人的存在的一大束縛，並主張打破這種束縛。

事實上，這不只是劉曉波一個人的看法。甘陽在一篇討論卡西爾的文章中認爲，晚期維根斯坦、胡塞爾、海德格等人所要做的，正是「要把語言從邏輯法則的壓迫下解放出來」，並基於此對德希達的「消解」和中國人文傳統中不注重語言邏輯性的特點予以讚揚。甘陽把

當代西方哲學中「語言學轉向」進行了簡化的處理，在他那裡，這一轉向引致了兩個路向，即英美的分析哲學和歐陸的語言哲學。實際上，這一轉向所導致的，大體來說，可以分爲四個路向：即由羅素、早期維根斯坦、卡爾納普等人開出的分析哲學，由晚期維根斯坦開出的日常語言分析，由海德格開出的並以伽達默爾爲代表的闡釋學，以及由海德格開出的以德希達爲代表的消解主義。最後一個路向走向的是一種解放主義的道路，即打破一切語言的規範。甘陽把最後一種解放主義式的道路解釋爲當代歐陸哲學的主流發展趨勢，並把「語言遊戲」和「闡釋循環」和「消解方略」扯在一起，這是一種簡化的、籠統的解釋。他的這篇文章發表於在中國知識分子當中極有影響的《讀書》一九八七年四月號上，在當時產生了很大的影響。這段時間，正是劉曉波構思並撰寫其《形而上學的迷霧》和《審美與人的自由》的時候，因此我們可以推測，劉曉波對維根斯坦所持的解放主義式的理解，可能是受到甘陽的影響；當然，劉曉波在這條本已歪曲、簡化的道路上走得更遠。他對維根斯坦的解放主義式的解釋，可以說集中暴露了這一話語體系的某些缺陷。

我們不難看出，劉曉波在解放主義的話語體系下對維根斯坦的解釋，簡直把維根斯坦說成了具有羅素之邏輯素養的沙特。維根斯坦複雜、豐富的思想遭到了嚴重的簡化。尤其是劉曉波對「語言遊戲」的那番議論，完全是出於對中文「遊戲」一詞望文生義的了解，彷彿維

根斯坦的「語言遊戲」鼓勵一種孩童悠哉悠哉的玩耍，在這種輕鬆愉快的自由境界中，打破語言的牢籠就意味著可以盡興胡言亂語。這和維根斯坦的思想可以說風馬牛不相及。在維根斯坦那裡，「語言遊戲」一詞的提出，並不具有意識形態的目的，而是爲了探尋對語言進行哲學分析的起點。他强調只有具有原初性的語言形式才能構成這一分析起點，即語言遊戲。在其《藍皮書》中，維根斯坦的確是把兒童開始學習使用詞彙時的語言形式看成是語言遊戲，但在《哲學研究》中，他不再僅僅强調這一點，而是把語言遊戲看成是各類日常語言活動，例如講故事、說笑話、陳述一個事件、從一種語言翻譯成另一種語言，等等。

維根斯坦之所以不用我們平常所說的「語言活動」一詞，而另造一個新詞，是爲了强調其「語言遊戲」的「形式性」的一面，即任何語言遊戲都內含有形式性的規範的存在。⑦我們使用的每一種語言都有其「表層語法」，即我們通常所說的「語法規則」。然而，當我們在不同的語境、對不同的談話對象、談論或研究不同的問題、甚至面對不同時期的自己時，儘管我們的語言都合乎語法規則，但我們的言辭乃至整個句子的意義却有很大的不同。這就形成了不同的「語言遊戲」。正宛如我們四肢動作無非就那麼幾種，但我們有豐富多采的體育競賽一樣。當然，「語言遊戲」要比體育競賽複雜得多。其中一項重要的差別在於，一種體育競賽的規則，原則上可以「完全精確」地表述出來，但「語言遊戲」的「深層語法」的

規則，本身並不能達到像數學那樣的精確性，更談不上能夠完全精確地加以表述。然而，不管怎樣，支配「語言遊戲」的規則是存在的。而且，正是這種規則的存在，使得個人之間的「語言遊戲」成爲可能。

事實上，維根斯坦在摧毀了舊有的形而上學之後，並非要倡導一種比存在主義更高級的絕望。根據他的看法，我們並非必須接受任何哲學理論，也無須逃避到非理性的領域，而且並非永遠不能擺脫哲學上的混亂。那種以依靠理性無法理解的東西來提供代替的解答，即以非理性主義的方式對哲學困境所作的解答，在維根斯坦看來，乃是行不通的絕路。他倡導「使語詞離開其形而上學的用法而重新回到其日常用法上來」，它導向的是對日常語言進行理性的分析，而不是語言學意義上的解放主義，更不是對胡言亂語的肯定。⑧

另一位得到劉曉波大力讚揚的科學哲學家是波普爾。當然，這一讚揚也是有選擇的，而且也發生在一種根深柢固的反傳統主義的話語體系之中。在波普爾的思想中，最受劉曉波青睞的不外是證僞主義。波普爾的證僞主義在中國大陸的不滿正統意識形態的知識分子當中，曾經普遍受到歡迎，因爲他們在這一思想中，發現了懷疑乃至批判中共所堅持的馬克思列寧主義的武器；換言之，證僞主義被派上了一種意識形態的用場。事實上，這種意識形態化的做法和波普爾的思想並非全然吻合。波普爾提出其證僞主義作爲科學劃界的一個標準，據

此，馬克思主義被劃在了科學之外；但波普爾並不是一個唯科學主義者，他並不認爲凡科學的就是好的，凡非科學的就應該受到批判、受到唾棄。波普爾固然批判了馬克思主義，但他的批判另有道理，即揭示了馬克思主義的本質主義、整體主義和歷史決定論的特徵及其思想來源，並進一步指出了這些思想特徵和馬克思主義所引致某些重大的災難性智識、道德、社會後果的關係。

劉曉波和中國的許多知識分子一樣，抓住波普爾證僞主義的意識形態意義不放。在他看來，波普爾反對任何意義上的方法至上主義，反對經驗歸納理論，以及可證實性原則。波普爾把任何理論都看成是猜測，而不是真理；而經驗檢驗不是爲了證實某一命題的真理性，而是爲了否證其錯誤。猜測意味著嘗試性地提出問題和解答問題。因此，人類思想史，尤其是科學史，不是走向終極真理的有盡頭的歷史，而是無終點的問題史。證僞主義意味著我們能夠從我們的錯誤中學習。⑨

證僞主義無疑是波普爾批判理性主義的一個重要內容，但不是全部。在舊有的唯理主義知識論和經驗主義知識論都遭到破產以後，知識的普遍性如何還能成立？這正是波普爾的客觀知識的理論所要解答的問題。正如波普爾自己所認爲的那樣，批判理性主義既是一個理性的理論，又是一個經驗的理論。「雖然這個理論强調了我們的易錯性，但它並不屈從於懷疑

論，因爲它也强調了知識能夠增長、科學能夠進步的事實」。波普爾始終在與各式各樣的主觀主義知識論（無論是理性主義的還是非理性主義的）進行理智上的搏鬥，他堅持一種科學實在論。⑩

在反對經驗歸納理論上，劉曉波完全把波普爾看成了和休姆沒有任何差別的一個人。事實上，波普爾固然和休姆一樣反對歸納主義，但他已經再清楚不過地闡明了他不像休姆那樣陷入懷疑論的立場。波普爾和羅素、維根斯坦一樣，都致力於在神智正常和精神錯亂之間劃出理智的界限。波普爾通過重述休姆的歸納問題提出了一種解決方案：一般理解的歸納程序被看成是一種猜想程序，因此科學的客觀普遍性僅靠猜想之後的演繹和經驗的檢驗便可得到保證。因此，波普爾認爲，歸納在科學知識的產生和增長過程中根本不具有重要地位，因此休姆判定歸納推理本身並不具有理性基礎的論斷，完全沒有必要使我們否定科學的合理性。波普爾對此深感自豪，他一再聲稱他自己解決了休姆提出的歸納問題。此外，在真理問題上，波普爾也不像劉曉波說得那樣簡單。他高度評價並完全贊同波蘭哲學家塔爾斯基的真理觀。⑪對波普爾的這些思想如何評價是另外一回事；劉曉波的問題在於，他對這些問題似乎全不知曉，因此他對波普爾的理解也沾上了非理性主義和反傳統主義的色彩。

即使對波普爾的「證僞主義」，劉曉波也是把其中走極端的部分以簡化的、通俗的語言

加以宣傳式的解說，因而使之更加極端。劉曉波以簡單化的方式强化了經驗檢驗（即實驗）否證理論的功能。事實上，這正是波普爾證僞主義的阿基里斯之踵。從實際的角度來看，科學中的經驗觀察性的工作，全都是爲了證僞理論，這是令人難以想像的；換言之，科學家不可能也沒有必要時時刻刻惦記著反傳統，否則的話，科學工作一天也不能進行下去。從理論上說，樸素的證僞主義也站不住脚，正如查爾默斯所分析的那樣，「理論不可能定論地被證僞，因爲形成證僞基礎的觀察陳述本身也有可能由於後來的發展而被證明爲僞。」[13]波普爾本人，事實上，並非没有意識到這其中的問題，他在其《科學發現的邏輯》中就已試圖對此做出解釋。但波普爾的解釋和辯護依然引起爭議，從而引起了科學哲學後來的兩個方向上的發展，即庫恩的歷史主義和拉卡托斯的科學研究綱領方法論。[14]

這些複雜的科學哲學問題，劉曉波不甚了了。他似乎也没有興趣去關心這些瑣碎的問題。他的書中提到了拉卡托斯的名字，但對其思想的具體內容，未置一詞。劉曉波感興趣的是庫恩和費若本的觀點。對於庫恩的「範式論」和「科學革命論」，許多論者做了非理性主義的解釋，以用來攻擊科學合理性，甚至攻擊整個經驗科學。[15]但庫恩本人拒絕這種解釋，他始終是科學合理性的熱忱信徒。[15]劉曉波當然不能免俗，他把庫恩理論中內含的非理性主義的含混因素，用簡單化的表述加以誇張，彷彿庫恩相信科學和宗教没有什麼兩樣似的。無

庸置疑，費若本的「認識論的無政府主義」更投合劉曉波的口味。總之，從波普爾經庫恩到費若本，科學哲學經歷了由追求統一的科學方法到多元方法論的轉變，從而不斷破除了科學至上主義的迷信，即科學的宗教化。劉曉波爲此叫好，因爲這在他看來，是體現了懷疑主義時時爲人類敲響警鐘，以提醒人們不要墜入形而上學的迷霧之中。[16]

劉曉波對科學至上主義和科學宗教化的抨擊，往往給人一種他在反對唯科學主義的印象。[17]事實上，科學理性和理性主義的形而上學顯然不能等同，但劉曉波對此未加區分。在排除科學理性的僭越性的同時，顯然不能把科學理性的合法性也一併排除。劉曉波對維根斯坦和波普爾確立科學理性合法性的努力，不加理睬（或許有可能是一無所知），這使人們有理由懷疑他是在反對唯科學主義，還是在反對科學本身。實際上，這也是一切從非理性主義立場反對唯科學主義之觀點的令人可疑之處。然而，把反對科學理性本身和反對唯科學主義混爲一談，這却是一種並非罕見的現象，無論在中國還是在西方，都是如此。尤其是受德法思想影響的人，往往把科學理性和唯理主義及實證主義扯在一起加以批判，並常常導致認識論和道德哲學的相對主義。

註釋

① 劉曉波在其著作中一律使用「科學化哲學」這一表述，他似乎不知道「科學化哲學」（scientific philosophy）與「科學哲學」（philosophy of science）之間有重要的區分。

② 參見《形而上學的迷霧》頁362～387，或《思想之謎與人類之夢—現代～當代之部》頁194～222，引文出自214頁。

③ 同上，頁368－372或頁200～205。

④ 同上，頁395或頁231。

⑤ 《審美與人的自由》頁4，或見《悲劇．審美．自由》頁90。

⑥ 《形而上學的迷霧》頁387～397，或《思想之謎與人類之夢—現代～當代之部》頁222～234。引文出自頁396或232。

⑦ 關於維根斯坦的「語言遊戲」的討論，參見Henry L. Finch, ***Wittgenstein–The Late Philosophy*** (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1977),pp.69–87; and G.P. Baker and P.M.S.Hacker, ***Wittgenstein–Understanding and Meaning*** (Oxford: Basil Blackwell, 1980),pp.89–98。

⑧ 關於維根斯坦的哲學思想的討論，可參見〔德國〕施太格繆勒：《當代哲學主流》（上卷），北京：商務印書館，一九八六年，頁518～665。艾耶爾在其《二十世紀哲學》中的有關論述亦可參考，此書中譯本由上海譯文出版社一九八七年出版。

⑨ 參見《形而上學的迷霧》頁381～382，或《思想之謎與人類之夢──現代～當代之部》頁216～217。

⑩ 波普爾的「證偽主義」，主要可參見其《科學發現的邏輯》（北京：科學出版社，一九八八年）和《猜想與反駁》（上海：上海人民出版社，一九八六年）；其客觀知識論，可參見《客觀知識》；他的科學實在論，參見其 ***Realism and Aim of Science*** (London and New York: Routledge, 1992; its first edition, 1956)。

⑪ 參見波普爾的《客觀知識》一書。波普爾此書就是獻給塔爾斯基的。

⑫ 參見〔英國〕A.F.查爾默斯：《科學究竟是什麼？──對科學的性質和地位及其方法的評價》，北京：商務印書館，一九八二年，頁73。

⑬ 波普爾證偽主義引起的爭論，可參見〔英國〕拉卡托斯和馬斯格雷夫（編）：《批判與知識的增長》，北京：華夏出版社，一九八七年。此書出版在劉曉波寫完其《形而上學的迷霧》一書之前，但劉曉波似乎完全沒看過此書。

⑭ 參見 Frederick Grews,「在理論的大廈裡」，載 Quentin Skinner 編，王紹光、張京媛等譯，《人文科學中大理論的復歸》（香港：社會理論出版社，一九九一年），頁188～189。

⑮ 參見 Thomas S.Kuhn, Postscript to ***The Structure of Scientific Revolution*** (Chicago: The University of Chicago Press, 1970, Second and Enlarged Edition)。尤其是在頁205～207，庫恩堅決拒絕了對其科學革命觀的相對主義的解釋。

⑯ 參見《形而上學的迷霧》頁383～387，或《思想之謎與人類之夢——現代～當代之部》頁220～222。

⑰ 參見W.L.Chong, op. cit。同時，莊愛蓮強調劉曉波受到科學哲學的影響。但通過以上的考察，我們可以做出結論：與其說劉曉波受到科學哲學的影響，不如說他心繫其尼采主義的意識形態關懷，對科學哲學的成果，尤其是維根斯坦和波普爾的工作，首先加以歪曲，然後進行取捨。當然，與劉曉波對其他思想家的接受情形相類似，他在科學哲學上的一系列荒謬看法，來源於他的無知和不求甚解。實際上，劉曉波過強的意識形態關懷和他的無知、不求甚解，是互為因果的：他熱衷於意識形態的宣傳，故而不耐煩深入研究一些具體的問題；由於他對任何問題都不求甚解，他往往把許多思想家的學術工作加以意識形態化的歪曲而不自知。

盧梭、尼采和沙特的影響：

非理性主義人生觀的思想來源

劉曉波對理性的思想是非常隔膜的。即使有一些理性主義者得到了他的讚揚，這種讚揚也是不著邊際的；換言之，劉曉波對理性主義者的讚揚，往往是以偏概全的方法，抓住一兩點符合胃口的話，加以簡化和口號化，然後極力予以宣傳。這一點也並不令人感到奇怪。如果指望劉曉波這種具有極端的非理性氣質的人，能夠認真地、理性地閱讀和思考理性主義作家們的著作，吃透理性主義的理念，那才是匪夷所思的事情。事實上，劉曉波是一個始終如一的非理性主義者，只有那些非理性主義者，才能在他的靈魂深處激起强大的震撼力。這一點，我們從劉曉波文章中的論述風格也能看出來：他在討論理性主義的人物和思想時，始終是皺著眉頭，表現在其文字上，則是枯燥、乏味、混亂；但在談及非理性主義者時，他的全部身心幾乎都投入到文字之中。如果說劉曉波在理性主義者那裏得到的是認識，那麼他在非

理性主義者那裏得到的就是一種生命的體驗；而他從前者那裏得到的認識，也必須經過他在後者那裏得到的生命體驗的篩選和過濾。

可以說，幾乎所有的非理性主義的大師都受到劉曉波程度不等的頌揚，其中，對於他自己確立是非標準及其所審美的人生觀具有最重要的意義的，有盧梭、尼采和以沙特爲代表的存在主義思想家。

談及現代世界盛行的非理性主義，必須上溯到十八世紀的浪漫主義運動。盧梭是浪漫主義運動之父，正如羅素所說：「他是從人的情感來推斷人類範圍以外的事實這派思想體系的創始人。」①劉曉波崇尚感性，因此他當然會對盧梭崇尚有加。值得注意並不難理解的是，劉曉波對盧梭固然崇尚，但是他對盧梭的理論，總體來說，却嗤之以鼻。在倫理觀上，劉曉波認爲，盧梭把「自愛」，也就是從廣義上說的「自私」，强調爲人性的根本，但與此同時，盧梭又突出了「良心」和「博愛」的重要性。對前一點，劉曉波極爲欣賞；但對後一點，劉曉波則大不以爲然，因爲他根本不相信「良心」、「博愛」。他說：「從最根本的意義上講，無論在任何時代，自愛和愛他人都是無法真正地、現實地協調起來的，除非你承認愛他人在實質上仍然是自愛，只不過是自愛的一種表演形式而已。」因此，盧梭談論「良心」和「博愛」，在劉曉波看來，是被一種「當婊子立牌坊」的深層心理所驅使。②

對於盧梭的《社會契約論》，劉曉波也嗤之以鼻。盧梭的《社會契約論》集中表達了盧梭的社會政治思想，羅素對此評論說：「這本書和他的部分作品在性質上大不相同；書中沒有多少濫弄感情，而有大量周密的理智議論」。[3]對於《社會契約論》中的民主思想，政治思想史家們議論紛紛。相當一部分學者視之為「民主式極權主義」的濫觴[4]。羅素亦有同見，他在《西方哲學史》中說：「在現時，希特勒是盧梭的一個結果；羅斯福和邱吉爾是洛克的結果。」[5]

但是，劉曉波對盧梭政治思想的討厭，並不是基於對盧梭式民主與極權主義之關係的理性考察；事實上，他對西方學者中的有關議論完全不知曉。劉曉波反對盧梭民主思想的道理很簡單。按照劉曉波的是非標準，相信人性惡是對的，相信人性善就是錯誤的；因為在他看來，人世間人的天性就是自私自利，所以任何「人性善」的理論都是胡說八道。基於這一點，劉曉波喜歡洛克和孟德斯鳩的「三權分立」的學說，因為這種學說就是基於對統治者人性之善的不信任。[6]同理，私有財產制度也是好的，因為這一制度，在劉曉波看來，乃是確立了自私自利的合理性，也保障了個人的權利。在他那裏，自私自利具有合理性與個人權利應該得到保障，是一回事。同時，他也沒有說清楚他所謂的「自私自利的合理性」究竟是政治意義上的，還是道德意義上的，抑或是文化意義上的。因此，劉曉波討厭盧梭的「公

意」，討厭盧梭的否定私有制度，討厭盧梭的「賢者執政」的理論。他斷言：「盧梭的『社會契約』理論在近代思想史上是一種倒退。在當時，否定資本主義私有制就是否定民主政體。」⑦

劉曉波所崇尚的是盧梭個人的浪漫主義氣質，以及盧梭思想中的浪漫主義性情。這種氣質和性情，歸根到底一句話，就是打碎一切枷鎖之強烈欲望和衝動的外在表現；其最典型的形式，就是對一般公認的倫理標準和審美標準進行反抗。劉曉波尤其崇尚盧梭的極端化，他頌之爲盧梭精神：

> **盧梭精神象徵著人類的冒險、極端**。他的否定和批判是橫掃一切的，他的肯定和讚美也是浪漫的、詩意的、理想的極致。在他那裏，人的每一種情欲都被發展到極點，所有的觀點都被推向極端。……盧梭精神最有價值的地方是：**把自己置於沒有任何退路的絕境中，然後爲走向自由而拼搏**。儘管他的身後常常是萬丈深淵，他的眼前是茫茫霧海，儘管他往往孤身一人對抗整個社會，在沒有任何防衛的情況下橫衝直撞，但是他寧可在困惑、迷茫中摸索，也決不猶豫、決不後退，決不為自己尋找一種可以心安理得地去生活的先驗模式。孤獨、幻滅、絕望以及由此而來的新生就是盧梭的一切。⑧

在許多場合，劉曉波把浪漫主義和啓蒙運動完全等同起來。他經常稱盧梭爲啓蒙運動的

精神領袖。[9]這樣的混淆不清也不是劉曉波個人的現象。中國的許多知識分子熱烈地讚揚和嚮往法國的啓蒙運動精神，他們往往把盧梭當成這種精神的一個代表而予以讚頌。事實上，盧梭的浪漫主義，和以理性的樂觀主義精神爲主流的啓蒙運動，有著很大的區別；在歷史上，盧梭與法國和蘇格蘭啓蒙運動的領袖伏爾泰和休姆，都發生了口角。

在現實生活中，像盧梭這樣「善感性」的、浪漫的人，一開始會贏得一些人的讚賞，但最終免不了要和其所有的朋友一一決裂，孤獨往往是其最終的命運。然而，劉曉波對此大爲欣賞。他聲稱，晚年盧梭在湖畔、林中孤獨散步的身影，時時浮現在他的眼前。從中，劉曉波强烈體會到了一種存在主義式的孤獨。這種孤獨成爲他的崇拜對象：

> 是的，孤獨，那種主動抗爭、超越整個社會的孤獨，成就了盧梭、成就了浪漫運動，也成就了現代的生命哲學以及那些深不可測的藝術家。珍視孤獨就是珍視個體生命。孤獨是天才的一種本能，它的最大特徵就是自主和反抗。[10]

最使劉曉波佩服的是：「盧梭作爲一個人，做得徹底。」在他看來，「做一個偉大的人並不難，靠向社會獻媚也可以得到鮮花和歡呼；做一個徹底的人極爲困難，因爲這種人只有在與整個社會的對抗中才能完成。」[11]只有做這樣一個徹底的人，自我才能實現，人格才能完成，一種審美的境界才能達到。基於這樣的觀點，劉曉波對另一位崇拜叛逆的浪漫主義者

拜倫，當然也加以狂熱的讚頌。在《選擇的批判》中，劉曉波曾用如下頌詞來讚頌他的兩個偶像：

> 以盧梭開其端的啟蒙運動，更是在把文明的遮蓋布撕得粉碎的同時，也把情欲需要、感性自然和個體權利，寫在萬里長空。盧梭宣佈：「人類生而自由，卻無往不在枷鎖之中，砸碎這枷鎖的時刻到了。」他的《懺悔錄》，就是一個自由勇士突破枷鎖的生命歷程。而且遍佈全歐的浪漫洪流中，所有的作家幾乎都走上了激情、想像、野性、個性的極端。拜倫式的英雄，將浪漫思潮推上了高峯，在這裏，孤獨的個人與整個社會相對抗，那浪跡天涯海角的孤獨者的足跡，為人的自由描繪出最動人的圖畫。⑬

如果把浪漫主義者的人格理解爲意欲爲所欲爲的話，那麼我們在這裏可以清楚地看到，劉曉波的爲所欲爲的確達致了浪漫的高峯：他在盧梭的名言「人生而自由，但却無往不在枷鎖之中」之後，活生生加上了子虛烏有的一句話——「砸碎這枷鎖的時刻到了」。

盧梭畢竟是幾個世紀以前的人物，而且在盧梭那裏，還殘存著一些傷感、怯懦的情調，盧梭的自然還多少保留著溫馨的氣息。所有這些都和劉曉波的性情格格不入。劉曉波崇拜的是剛烈、殘酷、罪惡和孤獨。這種氣質和拜倫最爲相近，但看起來劉曉波對拜倫所知不多，況且拜倫在八十年代的中國不是一個時髦的人物，他的思想，尤其是哲學思想，又過於貧

乏，所以劉曉波對拜倫沒有長篇大論的宣揚。最使劉曉波激動的是尼采——一個同樣讚美拜倫的人。他對尼采的讚頌彷彿正是實踐著尼采的教導——走向極端，極端到了簡直無以復加的地步。劉曉波告訴讀者，讀尼采的書，便猶如置身於驚濤駭浪，你會迷惑、恐懼、痛苦、絕望；然而，所有這一切都是爲了讓你從絕望中驚醒。**一旦你被喚醒，就不僅僅是知識的覺醒，而是生命的覺醒**，就不僅僅是懂得幾條定理和背熟幾句格言，而是領悟生命的奧秘，它使你脫胎換骨，再生一次。」[13]

劉曉波的尼采狂熱並不是一個個人性的現象，對此我們必須從現代中國知識分子中興起過兩次大規模的「尼采熱」的背景來加以考察。

第一次「尼采熱」發生在五四新文化運動時期，魯迅、胡適、陳獨秀、蔡元培、郭沫若、茅盾、傅斯年等新文化運動積極分子們，都曾把尼采作爲偶像破壞家的榜樣加以頌揚。這其中，魯迅最爲重要，他在二十年代被人稱爲「中國的尼采」。[14]在他身上，那種以進化論、科學理性、民主，以及後來的無產階級社會爲核心的啓蒙主義式的思想線索，和以人的個體性、個體的孤獨性、憂鬱、絕望、反抗爲主題的現代非理性主義的思想線索，構成了强烈的內在緊張。正是這種緊張關係，使得魯迅一方面成爲中國現代歷史上最勇敢、最悲壯的反傳統主義戰士，另一方面也使得他成爲中國現代文化史上第一個「現代」思想家和文學

家。魯迅的「現代性」，體現在他對尼采等非理性主義者思想的接受上，這正如魯迅的研究者汪暉所描述的：「魯迅終其一生都保留著對尼采的興趣，那種深刻的孤獨感、人生悲劇感和大破壞、大憤激、大憎惡、大輕蔑的情緒方式，久久地縈繞在魯迅的靈魂深處，使人彷彿聽到了尼采的遙遠的回聲」。⑬

第二次「尼采熱」發生在八十年代中後期。那正是一個反傳統主義在中國大陸知識界再度興起的時期。尼采高揚自我、否定傳統、重估一切價值的偶像破壞主義精神，在相當一部分中國青年知識分子中，尤其是大學生中，激起了强烈的共鳴。如果說第一次「尼采熱」是中國知識分子對尼采的結識，那麼第二次「尼采熱」則是尼采在中國知識分子心中的復活，然而這兩次「尼采熱」在很多方面却呈現出驚人的歷史相似性。⑯尼采著作的中譯本，以及介紹尼采生平和思想的二手性著作，一度極爲走俏。⑰

劉曉波對尼采的接受正是這次「尼采熱」的一個典型的結果。這一接受已經達到了如此狂熱的地步，以致給人留下了劉曉波言必稱尼采的印象。⑱然而，劉曉波在多大程度上可以算一位「尼采主義者」呢？對這一問題，人們往往會做出肯定的回答。但是荷蘭學者莊愛蓮有不同的意見。她認爲尼采對劉曉波影響最大的是其美學思想。尤其是尼采《悲劇的誕生》一書中揭櫫的，日神與酒神的對立和衝突與希臘悲劇文化之間之關係的思想。尼采提出的日神

精神與酒神精神的二元對立，加强了劉曉波自己所堅持的理性與感性的二元對立。但是尼采的反基督教思想、强力意志論和超人思想，沒有被劉曉波接受。按照莊愛蓮的說法，劉曉波對尼采的選擇性的接受，似乎是劉曉波主動的、有意識、經過理性考慮的選擇的結果。[19]

但是，有充分的證據可以表明，莊愛蓮的觀察大體上說是很成問題的。她正確地指出了日神與酒神的二元對立對於劉曉波的重要性。對這一點，恐怕沒有人會有疑議。事實上，在劉曉波的《選擇的批判》和《審美與人的自由》兩本書中，日神與酒神這兩個辭藻幾乎隨處可見。但是，我們這裏要補充說明的是，在尼采那裏，日神與酒神的衝突主要用來解釋希臘藝術的繁榮；進而，酒神精神成爲尼采悲劇人生觀的基礎。劉曉波對此當然是全盤接受。然而，尼采提出的這一二元對立，在劉曉波那裏有了過多的用途：它被用來解釋人類思想史上出現的某些其他的不相干的衝突。例如，他在《選擇的批判》中寫道：「遠在古希臘，代表著感性生命的狂醉酒神精神，與代表著理性法則的清明日神精神之間的衝突，就是不可調和的，並由此孕育出西方思想史上的經驗主義與理性主義之間、縱欲主義與禁欲主義之間、個人本位論與社會本位論之間的抗衡。」[20]

關於尼采的「强力意志」，劉曉波的確說得不多。這可以從兩方面來解釋：第一，尼采的《强力意志》一書在劉曉波多產的時期還沒有中譯本，因此靠中譯本來了解西方思想的劉曉

波無從了解尼采「强力意志論」的全貌；第二、尼采的「强力意志」在中文裡一般被譯爲「權力意志」，而許多不看或不能看尼采原著的人，往往對尼采的這一思想按照中文望文生義地進行理解，那麼「强力意志」便被誤解爲「獲取政治權力的意志」。事實上，在四十年代初，「戰國策派」就是基於這樣的誤解來藉尼采宣傳他們的法西斯主義；中共意識形態理論家在批判尼采時，也把「强力意志」和「有了權就有了一切」諸如此類的說法混爲一談。[21]「獲取政治權力的意志」對劉曉波來說當然是不相干的，因爲他討厭政治權力，但他對「强力意志」的含義又顯然缺乏透徹的了解，因此沒有辦法像討論別的理論一樣地夸夸其談。

但是，劉曉波對「强力意志」談得不多，並不意味著他根本沒有談。他在《形而上學的迷霧》中有這樣一句話：「如果不理解尼采的『酒神沉醉』，就無法把握『權力意志』。」[22]在這裏，他已經意識到尼采「强力意志論」是基於其「悲劇人生觀」。對於後者，劉曉波則是全身心地加以接受。另一方面，劉曉波對於唯意志論，無論是叔本華還是尼采，也同樣全身心地接受。從這一側面來說，也不能得出劉曉波拒斥「强力意志論」的結論。

更爲重要的是，劉曉波對尼采的「超人」思想，可謂極其傾倒。尼采的「超人」，符合劉曉波心目中的人之爲人的最高標準，因此它構成他所提倡的「個人主義」的一個主要基

石。在劉曉波看來，尼采的「超人」便是與整個社會相對抗，並以個人獨有的活力擊碎社會統一性的個人。「超人」首先是一個獨特的人，獨特的人才有力量，他主動地以自己的獨一無二的價值使自己從衆人中分離出來，去實現自身的自由。毫無疑問，「超人」是劉曉波人生榜樣，他這樣寫道：

我認為，「超人」不是類似上帝的實體，而是自由的個人，他所要超越的僅僅是眾人與社會的規範。誰能做一個獨一無二的個人，誰就是「第一流的人」，是「超人」。……尼采曾宣佈：寧做酒色之徒，不做正人君子。這就是他的「超人」。「超人」即主動地超越芸芸眾生，始終保持著一種超前的孤獨狀態。如果真有那麼一天，每個人都能獲得能動孤獨，那麼人類將從此自由。㉓

事實上，劉曉波把尼采本人，就看成這樣的「超人」。和盧梭一樣，尼采在劉曉波的心目中也是一個徹底的人，一個獨一無二、不可重複的生命存在。就像頌揚「盧梭精神」一樣，劉曉波對尼采的「超人」精神也佩服得五體投地：

他敢於公開地蔑視所有人。他所追求的超人意味著他對人類的徹底絕望，甚至是對自身的徹底絕望。尼采就是那個酩酊大醉的酒神，赤身裸體地嘲弄人類的一切。他寧願去過孤獨、自由，然而又是痛苦的、危險的生活，而不去過那種幸福、安全而沒有自由的生活。㉔

在劉曉波那裏，尼采的「超人」理論支持了他所信奉的道德相對主義和道德精英主義。從中，他得到一項深刻的啓示：高貴的人就是對抗芸芸衆生的、不遵從流俗的强者。因此，劉曉波極力讚賞尼采在「主人道德」和「奴隸道德」之間所做的區分：

> 「主人道德」就是一切由個人作主，不順從任何人，而「奴隸道德」就是一切服從於他人，沒有任何自主。前者要求人永遠做超於衆人之上、獨立於世俗道德所左右的庸人。這樣，尼采激烈抨擊了屬於「奴隸道德」的品質：被稱之為「善」的憐憫、容忍、仁慈、寬恕、溫順等。……而尼采高揚那些被稱之為「惡」的「主人道德」：殘酷、強力、競爭等。[25]

至於尼采的反對基督教，劉曉波也沒有加以反對；恰恰相反，他特別喜歡尼采那句「上帝已死」的名言。在劉曉波那裏，尼采反對基督教，恰恰體現了尼采的反傳統精神。[26]這一點正是他極力弘揚的，而不是反對的。很顯然，無論是從傳統文化的角度來看，還是從意識形態的角度來看，基督教在中國都不是正統，甚至在某種程度上是異端。劉曉波關心的是中國的問題。出於他激烈的反傳統主義情懷，劉曉波當然不會對基督教大加鞭撻。總的來看，劉曉波對基督教持中性的態度：他既不是基督教的宣揚者，也不是基督教的批判者。他對基督教的褒貶，完全取決於他的上下文。他在這個問題的曖昧態度當然和尼采有所差別，但是

這完全是中國大陸的具體環境使然，並不意味著劉曉波在此問題上反對尼采的觀點。

莊愛蓮强調尼采反對原罪說、抨擊歐洲宗教和形而上學總是指向彼岸，而劉曉波在這兩個問題上與尼采的看法正好相反。因而，她斷定劉曉波和尼采有意見上的分歧。[27]然而，看法相反和意見不一，並不能完全等同。意見不一是理性思考的結果。沒有跡象表明劉曉波對尼采的這些思想有充分的了解，因此也談不上他反對尼采的這些思想。事實上，就像對其他思想家的思想一樣，劉曉波對尼采的了解同樣簡單、膚淺。在尼采衆多的著作中，劉曉波僅僅引及了《悲劇的誕生》和《查拉斯圖拉如是說》兩書。他對尼采思想的了解，在很大程度上，是基於某些二手著作中轉述尼采的隻言片語。在這些二手著作中，劉曉波最常引用的是美國學者賓客萊的《理想的衝突》。此書一九八三年由北京的商務印書館以內部發行的形式出版，一度廣受中國大陸知識界的歡迎，幾乎達到盡人皆知的地步。[28]正因爲劉曉波對尼采的許多思想全不知曉，他和尼采不一致的地方反而可以用他接受尼采的地方來解釋：例如，劉曉波常以一種存在主義的方式頌揚孤獨、痛苦、以及自我虐待，他對基督教原罪說的讚揚正是基於這樣一種存在主義式的理由，正如他自己所說的：「基督教的『原罪論』之所以是一種偉大的情懷，就在於它是人類的第一次自我虐待。上帝的聲音之所以會永不消逝，就在於這聲音爲人類的自我虐待提供了一個無法企及的參照。」[29]

其實，劉曉波對尼采思想的了解，還遠不是簡單、膚淺的問題，誤解和歪曲亦不鮮見。以日神精神和酒神精神爲例，劉曉波把它們分別視爲理性和感性的象徵，這是對尼采美學思想的莫大誤解。事實上，在《悲劇的誕生》書中，尼采常常使用「日神衝動」和「酒神衝動」這兩個詞；日神和酒神分別視爲兩種藝術本能的象徵。在討論歐里庇得斯的作品時，尼采引入了「審美蘇格拉底主義」一詞，這才是理性精神的代名詞。按照尼采的觀點，希臘悲劇就毀滅於蘇格拉底精神。[20]由此可見，把日神精神視爲理性的象徵，和尼采的原意相去甚遠。然而，這一點並不十分重要，因爲劉曉波對希臘悲劇的興衰問題並不感興趣，而且儘管劉曉波對尼采所說的日神精神的理解有誤，但這一點並不影響劉曉波對尼采主義的接受，在反對理性精神、崇拜酒神精神，並以此建立其悲劇性的審美人生觀上，兩者的旨趣是相吻合的。至於說把理性精神叫成「日神精神」還是「蘇格拉底主義」，那是無關宏旨的。

尼采是存在主義的先驅。然而，尼采的影響依然限於知識界，尤其是文學藝術界。真正把非理性主義的狂熱推向整個社會的是沙特。沙特不僅在西方，在中國也同樣引起過狂熱的崇拜，他使「自我」一詞廣爲流行。中國大陸的「沙特熱」早於「尼采熱」，發生在八十年代初期。此時，大陸的青年正經歷著「文化大革命」之後的「信仰危機」。一位二十三歲的普通青年潘曉就人生觀問題給《中國青年》雜誌寫了一封信，表達了自己對人生之路越走越窄

的迷茫和苦悶之情。這封信引起了一場規模浩大、影響廣泛的人生價值觀大討論。在這次著名的人稱「潘曉事件」的大討論中，辯論的焦點是潘曉提出的「主觀爲自己，客觀爲他人」這一命題，其背後所蘊涵的正是自我與他人、個體與社會之間的倫理關係問題。在「潘曉事件」之後，「沙特熱」轟然而起，「自我設計」、「自我奮鬥」、「自我實現」一時間成爲中國青年中最時髦的詞彙，沙特的存在主義成爲最熱門的討論話題。

根據中國學者萬俊人的觀察，沙特及其存在主義對當時中國青年的理論魅力在於：第一，它對一切超乎個人實存之上的偶像（上帝或神）、觀念（先驗的理性和人性假設）和既定價值傳統的徹底否定，迎合了經歷著「信仰崩潰」、「偶像坍塌」、「理想幻滅」等精神磨難的青年知識分子的心理。第二，沙特對人的存在的心理學描述，例如孤立無援、憂慮和煩惱等等，印證了中國青年對人生的體驗，尤其是對文化大革命的體驗。第三，沙特的絕對自由價值觀滿足了部分青年要求尋找自我、實現自我的精神渴望。[31]

劉曉波對存在主義的一些基本思想，也是全盤接受。他的接受，也和中國普通青年對存在主義的接受一樣，基於類似的心態。在他的著述中，諸如孤獨、煩惱、絕望、異化等等存在主義者常常用來描述人的存在、處境、生存條件的辭藻，以極高的頻率出現。對於衆多的有著深刻思想差別的存在主義思想家，如克爾凱戈爾、海德格、雅斯培、沙特、卡繆等等，

劉曉波都一律給予讚揚。在這裏，我們僅就他對沙特思想的讚揚做一簡單的評介。事實上，劉曉波對沙特的接受代表了他對整個存在主義思想的接受。而劉曉波對沙特的接受，也可以被視爲中國青年知識分子對沙特接受的一個典例，從中我們可以窺視西方非理性主義對當代中國青年人生觀的影響。

這一接受可分爲三個層面：第一，劉曉波極其讚賞沙特的「絕對自由觀」。沙特啓示他：個體的獨特存在就是一切，所謂「存在先於本質」是說在存在的後面、裏面什麼都沒有。存在就是存在，不決定於任何普遍必然性。[32]這樣的個人主義必然導致道德的相對主義。個人的道德選擇在劉曉波那裏成爲至高無上：

> 一切價值都是相對於我自己，任何人也無權或強迫、或誘惑我獻身於某種價值。在沙特看來，**自由即選擇、選擇即創造價值，價值即責任**。自由的人必須對自己負責。人生最有意義的是自我選擇，哪怕這選擇非常危險、荒唐，乃至錯誤。[33]

當個人的選擇，無論對他人來說多麼危險、荒唐、錯誤，都在道德上占有至高無上的地位時，他人的存在自然會遭到蔑視。抱持這樣的倫理觀無疑是極端反社會的。然而，劉曉波對此深感自豪，他依據沙特的教導，以「自由」的美名來命名個體對他人和社會的對抗：

> 個人被判定為自由，這意味著個人被判定要通過與他人、人們、社會的較量而獲得自

由，意味著個人必須以自身的力量去對抗來自他人的威脅，去粉碎社會現實強加於個人的規範、法則、意義和價值。儘管這種對抗常常以失敗告終，但是關鍵不在於對抗的結果如何，而在於對抗本身，對抗過程就是自由本身，就是個人爭取自由的過程。或者說，個人與他人、與社會的對抗就是人的存在和自由的標誌。⑭

第二，存在主義導致了虛無主義的興起，這在劉曉波看來正是其深刻之處，因爲虛無主義宣告了傳統的思維方式和生存方式——即他所謂的「形而上學」——的終結。劉曉波論證說：「虛無」首先標誌著一種現代人所特有的休姆式的徹底懷疑主義，它指向了對人本身的懷疑，即懷疑人是否有固定的本質。……「虛無」在生命化哲學中的第二種含義是指世界的「無規律」。人沒有固定的本質，世界也沒有固定的規律，因爲規律是相對於人而言的。世界是不確定的、不可知的，人也是不確定的、不可知的，社會與人生意味著恐懼、不安、焦慮、煩躁、噁心、荒謬，生活本身就是一種無內容、無意義、無目的、無終極歸宿的空虛，在這個充滿偶然性的人生中，人們唯一可以意識到的必然就是死，但是人又無法體驗到它。劉曉波把非理性主義所導致的這種虛無主義視爲一種「深層的悲劇體驗」。在他看來，這種對虛無的悲劇體驗是人之爲人的前提，因爲「一旦世界上沒有了人爲地強加給它的固定秩序、一旦人沒有了虛構的固定本質、一旦指引走向未來的救世主化爲灰燼，人反而在困惑、

懷疑、焦慮的同時，獲得了自由和創造力。」這樣，沙特的虛無主義和絕對自由說達致了統一。劉曉波模仿沙特的口吻說：「自由就是那個激勵人去不斷地創造自己的『有』的『無』。自由之『無』是對任何企圖使我固定的有的突破。」[33]

在這種虛無主義自由觀的支配下，人與人之間既定的關係，不管是什麼類型，總而言之都是「有」，都是要突破的對象。因此，劉曉波讚賞沙特的「他人即地獄」，即每個人都只能把別人看成一種對我的自由的威脅。按照這樣的觀點，人與人之間從來沒有平等與和諧，只有相互的衝突、征服，甚至連愛情關係也是如此。沙特說人與人之間永遠不會有平等，因此既保持我的自由、又尊重他人的自由的道德要求，便僅僅是一種離開現實的抽象願望，善良却虛僞。只要在人羣中、在他人中、在社會中，「每個人都只能有兩種可能的存在方式：爲我的存在和爲他的存在，也就是自由和奴役。」[34]這一點無疑意味著，在一個社會中，我們除了處於奴役已經別無選擇了，除非我們只允許我們自己擁有自由，而根本不理睬、乃至踐踏別人的自由。

劉曉波從存在主義者（不止是沙特）那裏獲得的第三項啓示是：個體存在至上，個體的生命、情欲高於一切。人不是爲真理至善而活著，而是生命的本能要求人活著，它不爲任何外在於生命本身的東西獻身，只爲自身的生命而活著。無論是作爲一個哲學家，還是作爲一個

普通的人，情欲、直覺、靈感、體驗永遠是第一位的，只有忠實於這第一位的東西，才能忠實於自己。個人自由對社會統一性的反抗、生命之無對生命之有的反抗，必然伴隨著感性生命力對理性教條的反抗。不被社會整體所同化的個性與不被理性僵化的生命衝動的相互激發，是獨立人格的主要特徵。[37]

這樣的忠實不一定導致滿足，這樣的反抗也可能毫無結果。然而，這都不要緊。否定真理存在的劉曉波告訴我們，沙特已經發現了存在的真理，那就是煩惱、噁心、厭惡、焦慮、絕望；逃避這些悲劇性的體驗，就意味著逃避真理和自由。只有沉浸在這些體驗之中，我們才能領悟真理和自由，就像沙特那樣，「理解到作為一個整體的自由的自己。」[38]

既然個體的絕對自由是真理，既然「他人即地獄」，那麼無論是從個體價值的角度看，還是從人與人之間根本無法最終溝通的角度看，孤獨都具有像自由一樣的先天性。沙特從「人被判定為自由」的理論中，得出了這樣的個人主義人生哲學：「被判定為自由」等於「被判定為孤獨」。這樣的「自由」在我們這些渴望自由的普通人看來，的確是令人喪氣的。然而，劉曉波卻教導我們要崇拜這樣的自由，因為它是必然的：「**孤獨就是自由者所必然產生的生命體驗**。越個人就越純潔，也就越孤獨。」[39]

我們不難看出，劉曉波在這裏所接受的，主要是沙特早期的學說，即《存在與虛無》中以

「絕對自由」爲核心的一個理論。這套理論的空洞和荒謬，已經舉世皆知。恐怕沙特本人也體會到了這一點，他在其後期的《辯證理性批判》中，企圖把存在主義和馬克思主義融合起來，建立新的「歷史人學」或「人學辯證法」，以揭示在具體歷史和社會環境中的個體絕對自由。然而，這部著作與其說是加深了人類對自由的理解，毋寧說是暴露了存在主義以及馬克思主義的內在思想矛盾。[④]對於這些問題，劉曉波似乎完全不知曉。他對存在主義的簡單化解釋，反而使其內在的思想矛盾更爲突出地顯現出來。

註釋

① 參見羅素：《西方哲學史》（下），頁225。

② 《形而上學的迷霧》頁192～193，或見《思想之謎與人類之夢～現代～當代之部》頁234～236。

③ 羅素：《西方哲學史》（下），頁236。

④ 最早指出這一點的是Ernest Barker，參見其Introduction to ***The Social Contract*** (New York: Oxford University Press,

1948), p.xxxviii：對這一點做出更為有力論證的是J.L. Talmon, ***The Origin of Totalitarian Democracy***(New York: W.W. Norton, 1960)。

⑤ 羅素：《西方哲學史》（下），頁225。

⑥ 劉曉波關於洛克和孟德斯鳩的見解，可參見《形而上學的迷霧》頁185～188，或見《思想之謎與人類之夢—古代～近代之部》頁227～230。他這段論述的標題就是「人性弱點與三權分立」。

⑦ 《形而上學的迷霧》頁193～194，或見《思想之謎與人類之夢—古代～近代之部》頁237。

⑧ 同上，頁189和190，或頁231～232和233。

⑨ 例如，參見其《選擇的批判》，頁61。

⑩ 《形而上學的迷霧》頁190～191，或見《思想之謎與人類之夢—古代～近代之部》頁233。

⑪ 同上，頁191，或見234。

⑫ 《選擇的批判》，頁41～42。

⑬ 《形而上學的迷霧》，頁345～346或見《思想之謎與人類之夢—現代～當代之部》頁172～173。

⑭ 參見徐志摩「關於下面一束通信告讀者們」，《晨報副刊》一九二六年一月三十日。

⑮ 關於魯迅對尼采思想的接受，迄今最出色的研究，可參見汪暉：《反抗絕望》（上海：上海人民出版社，一九九一年）。

⑯ 關於這兩次「尼采熱」的研究，參見David Kelly, "The Highest Chinadom: Nietzsche and the Chinese Mind,

1907–1989", in Graham Parkes (ed.), *Nietzsche in Asian Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1991)。事實上，嚴格地說，現代中國出現了三次「尼采熱」。另一次「尼采熱」發生在四十年代初期，信奉法西斯主義的「戰國策派」知識分子，掀起了宣揚尼采「超人」思想和「權力意志論」的熱潮。但這次「尼采熱」影響範圍較小。

⑰ 張永杰和程遠忠撰寫的記實性文化評論《第四代人》（北京：東方出版社，一九八八年），生動地描述了尼采著作和關於尼采的評介性著作在中國流行的故事。

⑱ 參見張汝倫，前引文，頁3。張汝倫此文僅涉及劉曉波的《選擇的批判》。

⑲ W.L. Chong, op.cit.

⑳ 《選擇的批判》，頁22。

㉑ 例如，參見馬仲揚：「評『四人幫』的封建法西斯主義」，《哲學研究》一九七八年第五期。

㉒ 《形而上學的迷霧》頁294，或見《思想之謎與人類之夢—現代～當代之部》頁114。

㉓ 同上，頁304和頁322或頁126和145。

㉔ 劉曉波：「形而上學與中國文化」，《新啟蒙(1)：時代與選擇》，王元化主編，長沙：湖南教育出版社，一九八八年，頁73～74。

㉕ 《形而上學的迷霧》頁314，或《思想之謎與人類之夢—現代～當代之部》頁136～137。

㉖ 劉曉波對於作為反傳統主義的反基督教的思想運動，始終是持讚揚態度的，例如他讚揚文藝復興是西方的一次偉大的反傳

統主義的變革，因為它反對了基督教的文化傳統。參見其《選擇的批判》，頁3。

㉗ W.L. Chong, op.cit.

㉘ 筆者清楚地記得，在一九八四年，一位北京大學生物學系的教師曾向筆者詢問過此書的內容。最受知識分子們關注的，就是此書中對當代西方非理性主義倫理思想的介紹部分。

㉙ 《審美與人的自由》頁156～157，或見《悲劇．審美．自由》頁244。

㉚ 參見周國平譯，《悲劇的誕生——尼采美學文選》（北京：生活．讀書．新知三聯書店，一九八六年）頁1～108，尤其是頁49～62。值得注意的是，本書譯者周國平在「譯序」中已明確指出：以為日神象徵理性是一種誤解。我們有理由懷疑劉曉波是否真正閱讀過尼采的《悲劇的誕生》，儘管他也煞有其事地引用一番。

㉛ 萬俊人：「試析現代西方倫理思潮對我國青年道德觀念的衝擊」，《中國社會科學》一九八九年第二期。

㉜ 《形而上學的迷霧》頁309，或見《思想之謎與人類之夢──現代～當代之部》頁131。

㉝ 同上，頁311或頁133。

㉞ 同上，頁312或頁134～135。

㉟ 同上，頁323～342或頁146～170。

㊱ 同上，頁317～318或頁141。

㊲ 同上，頁344～345或頁172～173。

㊳ 同上，頁353或頁180。沙特的原話在其《存在與虛無》（陳宣良等譯，北京：生活．讀書．新知三聯書店，一九八七年）的頁74。

㊴ 同上，頁320～321或頁143～146。

㊵ 關於《辯證理性批判》的研究，可參見Ronald Aronson, *Sartre's Second Critique*(Chicago: The University of Chicago Press, 1987)。

眞正的人性：

一個本質主義者的追問

劉曉波反對本質主義。在他那裏，理性的形而上學必然和探求宇宙萬物之本質的活動聯繫起來。所謂探求本質，就是探求一種普遍原理，以對宇宙萬物加以理論抽象和主觀把握。探求本質是「理性藉以規範感性的個體生命的手段。」①劉曉波對本質主義的批判可謂痛快淋漓。他否認歷史有本質的規定，嘲笑了企圖探究出人的本質的人性理論。他堅持認爲：

世界上沒有任何先驗的本質，傳統形而上學的迂腐，就在於它總要為生命尋找某種先驗的固定本質。而企圖為某種東西規定本質的理論，無論從哪個角度講，都要冒以理性為活生生的感性存在尋找固定模式，使之按照一種先驗的框架而發展的危險：適應者即本質、即肯定，不適應者即非本質、即否定。②

因此，劉曉波反對別人提出「是什麼？」這樣的問題。這聽起來頗像波普爾對本質主義

方法論的批判。波普爾認爲，首先本質是否存在就是可疑的；其次，但更重要的是，從方法論說，探求本質在邏輯上會導致無窮後退。在他看來，本質主義的方法不僅在智識活動中造成了極大的混亂，而且還推動了歷史決定論的昌盛，而歷史決定論乃是極權主義政權所賴以維繫的意識形態的理論基礎。[③]波普爾對本質主義方法論的批判，在其《歷史決定論的貧困》和《開放社會及其敵人》兩部著作中，有集中的理論上的表述，在其思想自傳《無窮的探索》中，波普爾生動地描繪了他得出反本質主義的思想過程。然而，如果在反對本質主義的意義上真把劉曉波當成了波普爾主義者，那就大錯特錯了。事實上，劉曉波根本不知道波普爾是一位反本質主義者。劉曉波雖然推崇波普爾，但他大概沒有仔細讀過波普爾的《歷史決定論的貧困》、《開放社會及其敵人》以及《無窮的探索》等書，否則他一定會在其著作中大引特引波普爾的有關論述。可是，他只引述了維根斯坦而沒有引述波普爾的反本質主義。

對波普爾缺乏一個全面的了解，這還不是主要的問題。關鍵在於：劉曉波不是一個始終如一的反本質主義者。正像許多非理性主義者一樣，劉曉波往往持雙重標準，他在此時是反本質主義者，在彼時又會成爲本質主義者。例如：他認爲：「美，作爲人鮮活的生命所對應的形式，像生命本身一樣，從來就沒有固定的本質，生命有多豐富，美就有多豐富。」可是，言猶在耳，他在下一頁又馬上提出了「美即衝突」的命題。[④]而且，另一方面，劉曉波

雖然批判本質主義，但他對他所說的「本質主義」本身恐怕也不甚了了，否則他不至於把胡塞爾這樣著名的本質主義者和反本質問題扯在一起。⑤然而，對這種混亂現象，我們不應該簡單地視之爲自相矛盾。事實上，這是非理性主義本身的一個內在困境。

非理性主義者强調感性生命、强調每個個人的獨特性，而從羣體的角度來看，這種獨特性又是千差萬別的；對這種差別，人們無法用一個標準或數個具有內在聯繫的標準的組合，評出個高低上下。到此爲止，這樣的非理性主義者，是消極的個人主義者，也是反本質主義者。

然而，許多非理性主義者並不到此爲止。因爲這樣的非理性主義的消極個人主義，充其量只能停留在高級牢騷的水平上，無法提昇到哲學的層次。哲學不可能只談論每一個個人。哲學必須涉及到個體際間（inter-individual）的事情。這樣一來，非理性主義者不得不在千差萬別的感性生命之間分出個高低。盧梭讚美高貴的野蠻人、拜倫崇拜反叛一切的英雄、尼采呼喚具有强力意志的超人，他們都要在真正的人和不那麼真正的人之間做出區分，亦即對何謂「合乎人性」（humanity）做出明確的規定，不管是有意識的還是無意識的。此時，非理性主義者不得不成爲一個本質主義者，就何謂「真正的人」而進行用無止境的形而上學爭論。唯有如此，他們才能獲得一種統一的標尺，以便在感性個人之間評出高下。

關於「真正的人」這種本質主義式的規定，對人類思想的發展有巨大的影響，它當然不是獨爲非理性主義者熱衷探究的問題。依照思想史家 Bernard Yack 的研究，合乎人性（humanity）和不合乎人性（dehumanity）之間的概念區分，構成了自盧梭到馬克思、再到尼采的對社會不滿的哲學根源。[6] Yack 的這一具有創造性的分析框架，主要針對的是深受德國哲學傳統影響的歐洲知識分子，但對中國知識分子也是適用的。衆所周知，當代中國的知識分子，在接受西方文化上一般偏向歐洲大陸的傳統；具體在哲學上，則多傾向於德國哲學。因此，對於 Yack 的研究，我們有必要做一討論。

大體上說，知識分子對社會現狀表示不滿，是司空見慣的事情。但是他們這一不滿的表現方式又有很大的不同。例如，深受英國傳統影響的知識分子，往往是在不力欲摧毀、甚至還力圖維護傳統的大框架的前提下，表達對社會現狀的不滿，從而對社會中存在的惡的方面進行局部性的、漸進的改良。波普爾曾經以簡潔、有力的語句道出了英國傳統的這一基本特徵：「尊重傳統，同時又承認必須改革它們。」[7]同時，英國傳統下的思想家們大多也不糾纏於理性與非理性，以及何謂「真正的人」的爭論，他們的政治和道德思想與這些形而上學的爭論沒有關係。

然而，深受德國哲學傳統影響的知識分子則不然。據 Yack 的觀察，他們對社會不滿往

往與另一種心靈狀態——即整體性革命的渴望——互爲表裏。所謂整體性革命的渴望，是這樣一種強烈的願望，即通過攻擊社會生活中某些次政治性的基礎，以實現整個人類社會和人本身的大轉變。換言之，他們所渴望的整體性革命也許包含政治革命，但絕不止於政治革命。他們對現代社會的抨擊指向了現代社會的整體。據說，現代社會的條件造成了個人的畸形化和非人性化；現代人已經不是真正的人，他們不具備真正成熟的人性。因此，要使人變得合乎人性、要使社會變得合乎人性，關鍵在於掃除現代社會中阻礙人性化的障礙。

很顯然，這種整體性革命的渴望，建立在一種對什麼是合乎人性、什麼是人性化做出明確規定的概念基礎之上。Yack指出，這一概念基礎的形成至少可以追溯到盧梭。無論盧梭具有多麼崇尚自然的浪漫主義情感，他依然在自然與人性之間劃出了界限。人恐怕不得不脫離自然，進入一個社會集體（community）。在這個社會中，個人完全是爲了個人自己而從屬於公意（the general will）之下。這樣的社會具有一種共和主義的精神，在盧梭看來，古希臘的斯巴達和共和羅馬是這種社會的榜樣，而現代社會則喪失了這一精神。因此，Yack認爲盧梭乃是第一位提出現代社會的精神爲人性達致完滿的障礙的思想家。他在同樣傾心於古典共和主義的孟德斯鳩和盧梭之間進行了比較：大體上說，孟德斯鳩訴諸古典共和主義是爲了改良現代的政治制度，使人擺脫政治權威的殘暴和專斷；而盧梭則是爲了改造人。在盧梭那

裏，改革政治制度是爲了改造現代社會的精神，最終還是爲了改造人。⑧

盧梭對康德有很大的影響。康德的自由哲學建立在人的自由（human freedom）和自然的必然（nature necessity）這一概念的二元對立之上。但是，康德的自由消除了盧梭身上强調情感性因素的一面，成爲一個理性存有的自主性的境界；只有在這樣一個道德以至政治的自主性的世界中，人的人性化才能實現。康德本人沒有發展出全面的現代社會精神的批判理論，但他的這一概念創造，對他以後的哲學和社會批判思潮產生了極大的影響。對於康德的理性主義的自主性概念，有些人贊成，有些人反對，但他們都未能對於康德的這一概念創造本身進行反思。他們依然抱持一種整體性革命的渴望，在思想深處，正是緣於康德的這一概念創造。他們對現代社會的批判可能基於不同的角度：對於什麼是人的自由，或者怎樣的人才是合乎人性，他們或許從理性、或許從感性，或許從理性和感性的統一來加以規定；對於現代社會中阻礙人性化或人的自由實現的障礙，有些人從經濟和社會制度的層面去探尋，有些則注視著文化精神的領域，相應地，他們的整體性革命也有社會革命和文化革命之分。馬克思就是社會革命的思想領袖，而尼采是文化革命的思想領袖。⑨

那麼，劉曉波的社會批判和文化批判是否也建立在類似的概念基礎上呢？或者，換一個問法，劉曉波是否在真正的人和不那麼真正的人之間，做出了區分呢？即使粗略地來看，我

們也不難發現，劉曉波的感性至上，事實上，已經在真正的人和非真正的人之間劃出了鴻溝。但是，他沒有到此爲止。即使是感性人，也有人與非人的區分。劉曉波經常談論「感性生命的迸發」，那麼何種狀態才算「迸發」呢？如果達不到他所謂的「迸發」的標準，那麼此時的感性生命，是否「合乎人性」呢？很顯然，劉曉波提出了自己的標準。

當然，劉曉波提出的標準並非只有一個規定，而是一個由諸多規定相互連接起來形成的一個組合。

第一個標準是反傳統。劉曉波認爲，被傳統道德標準，特別是中國傳統文化的道德標準視之爲「惡」的一切，正是人的生命本身。《紅樓夢》中的賈寶玉和王熙鳳正是這種感性生命迸發的人。「寶玉對女人多情，熙鳳對權力多情，傳統道德視之爲『混世魔王』和『毒蛇』；但正是這種『惡』在中國藝術史上，放射出空前未有的人性光輝。」[10]按照這個標準，被劉曉波選中的具有「真正人性」的人必須是一個反傳統主義者，而且他還不是一個一般的反傳統主義者，他必須要反對「一切」傳統。

第二個標準是反文明。在劉曉波認爲是生命之極致的審美中，「理性的人還原爲非理性的人，羣體的人還原爲獨立的個體，科學思維還原爲原始狂迷，文明還原爲野性，成熟還原爲天真。」[11]在這裏，我們可以清楚地聽到盧梭的聲音。要達致感性生命的最高境界，看來

關鍵在於學會野蠻。

和這種盧梭式浪漫主義的標準相聯繫，在另一個地方，劉曉波又加進了存在主義的內容，從而提出了另一個更令人驚異的告誡。這一告誡主要是針對知識分子的，但我們把它理解爲針對所有的人，離劉曉波的原意也相去不遠。他寫道：

我堅信：沒有孤獨感和獨立性，就沒有知識的力量，就沒有天才的個人。孤獨感是茫茫荒漠中催生天才之樹的生命綠洲，正像悲劇感是生命的動力、幻滅感是重新審視一切的前提一樣。可以說，孤獨感、悲劇感、幻滅感是知識分子必備的生命體驗，它們要像性欲、占有欲一樣，成為一種知識分子的本能，一種流淌在血液中的先天氣質，從而凝聚成無堅不摧的獨立人格。而這種人格之最典型的代表，就是那些天才的科學家、哲學家、藝術家。⑬

按照這一規定，那些偉大的科學家、哲學家、藝術家們，不僅非得讀懂沙特式的存在主義者的書，而且自己最好都變得神經兮兮。

第三個標準就是反社會。這一標準與沙特式存在主義的孤獨直接相關。孤獨者必然和社會疏離；既然如此，傲視社會，進而激烈地反抗社會，也就成爲一種自然而然的心理反應。在前述稱讚盧梭和尼采的引文中，我們已經一再看到劉曉波心目中的「超人」形象，那是一個向整個社會抗爭的孤獨的人，只有這樣的人才有資格被稱爲「一個徹底的人」。那麼，與

盧梭和尼采性情不同的人，或者說那些凡夫俗子們，當然無法躋身「徹底的人」的行列，甚至能不能成爲一個人也成問題；因爲劉曉波經常模仿尼采，把芸芸衆生視爲奴隸。

按照劉曉波的這種本質主義的規定，「眞正的人」是個人。劉曉波是一個堅定的個人主義者，他經常强調自己是以個人爲本位的。個人主義在八十年代中國青年知識界受到普遍的青睞。但是這種青睞卻是一種整體主義式的青睞，即不管是什麼樣的個人主義，只要是個人主義，就一概受到歡迎。

事實上，劉曉波的個人主義的確是一種個人主義。這是一種尼采式的個人主義，即英雄個人主義（heroic individualism）。尼采要在一個沒有上帝的虛無主義的世界中重新找回英雄。他的英雄就是超人。超人的本質就是鬥爭。這樣的英雄在鬥爭中發現自己。

按照尼采的英雄標準，一切有助於力量的東西就是善，而力量只有通過鬥爭才能得到發展。尼采的英雄就是個人。這樣的個人誰也不代表，只代表他自己。尼采的個人處於永恒的孤立狀態，個人的自我封閉和孤獨是永恒的。社會不可能由這樣的個人組成。社會需要的是它的成員而不是個人。建立社會就意味著阻止人們成爲個人，而使他們成爲芸芸衆生。成爲社會一員的代價就是自主性的喪失，而成爲既定社會規範的工具。尼采的個人主義反對一切能夠具有普遍性的道德體系。康德的倫理學，尤其是其道德普遍性的絕對命令更是被棄如敝

罷。尼采贊成社會的分崩離析和道德的衰敗；在他看來，社會是個人的最大威脅，而道德正是社會的武器。尼采追求的是一種「超道德」，一種「超越善與惡」的「更高的道德」。這樣一種「超道德」，從社會的觀點來看當然是不道德的，但對於尼采來說，要成爲個人就是要成爲不道德的人。這樣的英雄個人主義當然與我們一般所說的個人主義，即民主的個人主義（democratic individualism），大爲不同。尼采的英雄個人主義基於人與人之間不平等，它只適於那些有能力變成尼采式個人的那些人。這是少數精英的個人主義。[13]

劉曉波對於「真正的人」所做的規定，乃是一種典型的遭到他本人批判的形而上學的規定。他之所以對這一明顯的自相矛盾視而不見，除了有邏輯問題之外，更主要的原因在於：合乎人性與非人性這一二元對立，在中國的文化傳統中一直根深柢固地存在，它構成了中國知識分子的重要思想預設之一。

對於何謂「合乎人性」的問題給出一個、而且是唯一的一個解答，一直是中國的士人們縈懷於心的要求。早在老子和孔子的時代，人何以成爲人就成爲中國聖哲們爭辯的問題。對此，道家提出了自然主義的解答，而儒家則提出了道德理性主義的方案。在儒家內部，又有人性善和人性惡的爭論。[13]和其他中國知識分子一樣，劉曉波對於這一思想預設當然也沒有做出反思。於是，中國兩千年以來的儒道之爭，依然在劉曉波那裏留下回音。很顯然，在這

一爭論中，劉曉波當然會站在道家一邊。他十分推崇莊子的「獨以天地精神往來而不傲倪於萬物」的精神，由此，我們不難發現劉曉波津津樂道的「孤獨」。莊子的「天地與我並生，萬物與我同一」的境界，在劉曉波看來，正是一種「絕對自我確立的境界」。

然而，在與西方進行比較時，劉曉波認爲莊子不如尼采，因爲「尼采的酒神更爲悲愴、更爲驃悍、更爲沉重、更富於野性和力量之美，更迸發出對現代文明的衝擊力」[15]。至於人性善和人性惡之間的爭論，劉曉波當然站在後一方。這也是劉曉波反對儒家思想的一個原因，因爲性善論，衆所周知，是儒家的主流。同時，在劉曉波基於其「眞正的人」的形而上學規定所建立的個人主義之中，我們也不難發現中國道家傳統的虛無主義和反社會、反傳統的特徵。

註釋

① 參見《選擇的批判》，頁18～19。

② 同上，頁25。

③ 參見《形而上學的迷霧》頁9，或見《思想之謎與人類之夢──古代～近代之部》頁50。

④ 《選擇的批判》，頁138～139。

⑤ 參見《選擇的批判》，頁20。關於胡塞爾的本質主義方法論的思想來源和所面臨的問題，可參見波普爾著，莊文瑞、李英明譯，《開放社會及其敵人》（下）（台北：桂冠圖書公司，一九八六年），頁559。施太格繆勒也指出過胡塞爾的「現象學的本質直觀」在方法論上的困境，參見其《當代哲學主流》（上），頁106～111。

⑥ Bernard Yack, ***The Longing For Total Revolution—Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*** (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992)

⑦ 波普爾：《猜想與反駁》，頁536～537。

⑧ Yack, op.cit., pp.35–60.

⑨ Ibid., pp.89–97,251–364.

⑩ 《選擇的批判》，頁33，46。

⑪ 同上，頁39。

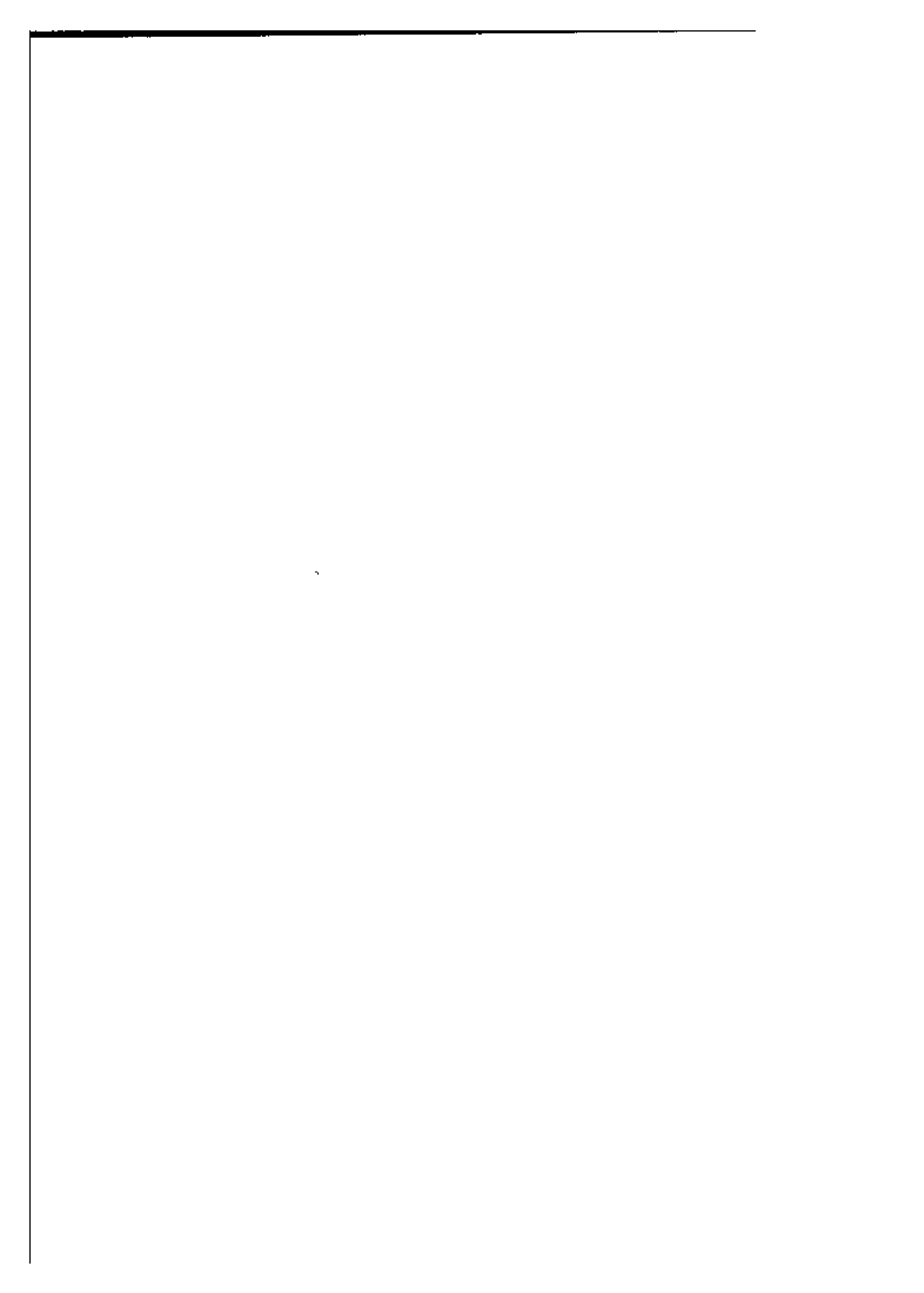
⑫ 同上，頁48。

⑬ 參見 Leslie Paul Thiele, ***Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul: A Study of Heroic Individualism*** (Princeton:

Princeton University Press, 1990），pp.11–50.

⑭ 這一點幾近常識。但是，迄今為止沒有一部著作，從這一角度出發，來探尋中國幾千年來綿延不絕的士大夫對社會不滿的思想基礎。

⑮ 參見《審美與人的自由》頁111～114，或見《悲劇．審美．自由》頁197～201。



通向自由的審美之路：

最具形而上學意義的人類之謎

在關注著何謂「真正的人」的人看來，人性化就意味著自由。因此，劉曉波做出的所有這些關於「真正的人」以及「人性化」的規定，都融入了他傾注熱忱的審美的自由觀。

劉曉波的自由觀來源於他對一種盧梭式痛苦的深切體驗。社會、傳統、規範、理性、國家、文明，所有這一切構成了無形的枷鎖，時時刻刻套在他的身上。芸芸衆生無奈地苟活，智者哲人認清了這個世界的荒誕但却陷入悲觀失望。「哲學過於抽象、科學過於冷酷、宗教過於陰森。」人分明是自由的，但自由在哪裡？又以何種方式才能獲得自由呢？劉曉波提出了這一問題，而且他自信找到了對這一問題的回答：

人類居然就找到了一線縫隙，居然就造就了能夠超越一切的一瞬，儘管它神秘而短暫、空靈而虛幻，像夢一樣去來無跡。但是許許多多天才的心靈都將這短短的瞬間視為永恒，視

為無限，視為人類唯一能走向自由的捷徑。

這就是審美。①

曾竭力反對「唯一」的劉曉波在這裡向我們指出通向自由的唯一捷徑，而且這條捷徑乃是一線縫隙，那恐怕我們無法再把它理解爲「捷徑」，而只能把它理解爲唯一的「路徑」了。不止是唯一，在另一本書中，劉曉波還把審美描述爲自由的最充分、最絕對的境界：

在根本的意義上，審美把人的活力還給人自身——感性生命的最充分的解放，個性能力的最充分的發揮。而這正是人的自由。

自由是審美與生俱來的權力，人在任何領域中，都不能像在審美中這樣自由。②

按道理，這樣的自由是屬於每一個人的。既然審美是感性個體的感性活動，那麼理論上任何人都沒有壟斷審美的特權。可以說，劉曉波正是這樣認爲的。他把個體主體的審美情趣稱爲「上帝」，那麼一切審美的對象就成爲上帝的選民。「審美活動必須以每個人的自願爲基礎，必須允許每個人以自己的主觀情趣爲選擇客觀對象的標準，甚至對同一個客體也可以有不同的選擇。」③聽起來，劉曉波彷彿是一個自由主義者。他甚至提出：「要尊重和保護每個人先天具有的自由權力，只要是自由的，什麼都可以試一試。」④

然而，正像所有把審美和自由聯繫在一起的理論一樣，劉曉波的審美自由論中的「自

由」，並不是我們普通人想來也可以享受的自由。在劉曉波那裡，固然每個人都可以試一試，但這並不意味著每個人的每一試都可以有資格成爲審美。關鍵在於，正像所有人一樣，劉曉波認爲審美活動是有層次的。就在他高揚審美的個人主義的同一段落中，劉曉波清楚地指出，審美情趣有高低之分。審美修養較低的人，無法欣賞巴爾扎克的小說、畢卡索的繪畫、李白的詩歌、貝多芬的音樂，而低級的審美情趣却能使毫無深意的傳奇、色情、推理以及流行歌曲風靡於世。⑤

如果僅僅是審美情趣的問題，那還罷了。實際上，劉曉波的審美不僅僅是一個美學的問題，而且還有倫理學的內容。人世間各種各樣的惡，在文學藝術作品中得到了淋漓盡致的表現，從而使得許多惡人、惡事的形象，成爲藝術的精品。然而，這一點在劉曉波那裡却被引申爲一種令人無法消受的道德相對主義：惡不僅對審美是重要的，而且還具有了道德和歷史的進步意義。具有審美價值的惡，也必然具有道德的價值。劉曉波這樣寫道：

> 往往被理性和道德認定的邪惡，正是審美中最具有魅力的聚光點。因為它們是人的生命的最深層，是被壓抑的生命動力。……惡是歷史發展的偉大動力和槓桿，它表現為對某一神聖事物的褻瀆，表現為對習慣所崇奉的秩序的叛逆，表現為人與人之間的衝突，表現為惡劣的情欲力量。而審美正是這種褻瀆、這種叛逆的旗手。⑥

把審美看成是一種褻瀆，劉曉波自陳這是他的頓悟。他用「心情真好！」來描繪他獲得這項頓悟時的愉快。劉曉波關於惡的這些看法，完全來自黑格爾的論斷，而他對黑格爾的思想是深惡痛絕的。然而，有趣的是，劉曉波在心情愉快的時候，居然也能援引最爲他討厭的黑格爾的辯證法式的論斷，來爲自己的主張撐腰。

更爲重要的是，反對本質主義的劉曉波把審美的本質定義爲「衝突」，那麼他所謂的高級審美情趣以及審美中主體的再創造，也就不同於我們常人的各種各樣的理解，而是有了新的更進一步的規定。

劉曉波之所以把審美的本質定義爲「衝突」，是因爲在他看來生命無時無刻不伴隨著衝突。哪怕是爲了滿足最低級的生命要求，例如塡飽肚子，人類都要付出慘痛的犧牲。人與自然之間的衝突是殘酷的，人與人之間的衝突就更爲殘酷。感性生命的要求越是高級、越是複雜，人類爲之付出的代價就越大。總之，人類生存的根本狀態就是衝突。這一切對劉曉波來說彷彿是不言可喩的眞理。他反問道：「人類所走過的道路上，又有哪一步不伴隨著血與火的洗禮，又有哪一個人不是含辛茹苦地走完了自己的一生呢？」既然衝突就是人類生存的根本，那麼在劉曉波看來，審美，作爲人的個體生命最佳的對應形式，正是要把人的生命還給人自身。眞正的藝術必須正視人類自身的悲劇命運和永恒的衝突狀態，表現人類抗拒這種悲

劇命運的冒險、掙扎、痛苦、孤獨、無奈、荒誕。「偉大的藝術，都是悲劇精神的產物，喜劇只是悲劇精神的一種極端的表現形式。」真正的藝術家都必須具有悲劇意識，只有這樣，他們才能體驗到感性生命的最深層，只有這樣，他們的感性生命才能勃發，他們的潛意識的創造力才能澎湃。而且，「每一個藝術家都是以一個最獨特、最孤獨的挑戰者身份，向全社會宣戰，他的每部成功的作品，不僅是個體生命對羣體社會的抗爭，而且，也是對自己過去的一種否定和超越，有時，甚至是對社會和自己的雙重嘲弄和褻瀆。」⑦

這種一種極端反社會的、再加上極端自虐的「自由」，簡直達到了令人毛骨悚然的地步。然而，劉曉波却以此自得。他還常用「對社會的超越」來表達同樣的立場。劉曉波最喜歡使用的另一個詞彙是孤獨，一個在存在主義的意義上所使用的詞彙。只有劉曉波所規定的天才才有孤獨感，也只有這樣的天才才能享受孤獨。「自由」只屬於這樣的天才，他要用整個生命來向社會挑戰以換取自由。劉曉波寫道：

> 自由首先意味著孤獨，你必須有能力承受孤獨的痛苦。……一個人在沒有任何幫助的情況下，要走向社會、與社會抗爭，且要超越社會，他的心裏是什麼滋味。自由是孤獨者的冒險，是用整個生命去做賭注、去與完全陌生的人們賭博。⑧

在這種以衝突、對社會抗爭、孤獨、冒險爲本質的審美觀的支配下，最野性的、最原始

的、最瘋狂的本能衝動，正是感性生命力最有力的勃發。難怪劉曉波在梵谷自己割下的那隻血淋淋的耳朵裡，聽到了「自由」這兩個字。[9]

由此可見，劉曉波所說的「自由」，不是我們凡人想來可以獲得的那種劣等自由。那是盧梭高貴的野蠻人的自由，是拜倫叛逆一切的英雄的自由，是尼采的具有强力意志的超人的自由。在尼采的超人世界中，感性生命本身就是强力意志的不斷衝突，人本身就是强力意志衝突的戰場。[10]芸芸衆生當然無法生活在這樣的「自由」之中，因爲他們顯然已被排除在爲劉曉波所定義的、具有審美能力的人的行列之外，而且芸芸衆生們無論如何也不願天天生活在衝突之中，儘管據說只有這樣才能享受到自由。幸好劉曉波沒有採用盧梭的「被逼得自由」這一玄妙的概念，[11]而是提倡「依靠引導，依靠作品本身的質量以及人的文化素質的提高，使人在不知不覺中擺脫低級的審美層次，進人高級的審美層次。」[12]但是，即使審美層次提高了，芸芸衆生也沒有指望都達致偉大，因爲假如能這樣的話，也就沒有什麼偉大可言了。因此，芸芸衆生注定只能生活在異化之中，無法與自由的生活結緣。他們永遠是規範、傳統和理性的奴隸。

我們在這裡說劉曉波的「自由」是少數人的「自由」，並且暗示他對普通人刻意貶低、對社會恣意抗拒，並非對他進行惡意的指責。事實上，這恰恰是他自己的真實思想：

儘管自由是人類的最高追求，但是在真正的自我實現的意義上的自由，只屬於極少數精英。社會是什麼？人們是什麼？是烏合之眾。人類的大多數都在以各種方式逃避自由，去尋找某種有歸宿、有安慰、有溫暖、有同情的充滿安全感的生活。自由的可貴不在於人人都能實現，而在於大多數人都無法實現。正因為只有極少數人能走向自由，自由方顯得價值連城。⑬

所有的一切都回來了。劉曉波規定了本質，找到了唯一，發現了根本。一個感性生命的審美形而上學建立起來了。力圖驅散形而上學之迷霧的劉曉波最後又建立了自己的形而上學，儘管他的形而上學甚至連架子都沒能搭好。他告訴我們：「美是一種人類無法說清的人自身的奧秘，是最最具有形而上意義的人類之謎，是哲學的形而上學之極限之外的形而上學。」⑭這一形而上學在凡夫俗子看來是玄之又玄，但沒有人會懷疑，劉曉波自信他有能力洞察這一比一般形而上學還要形而上學的形而上學。

劉曉波以反對形而上學為始，以熱衷建立自己的形而上學告終，對於這樣一種弔詭性的現象，如果我們把它放在中國大陸的更大智識背景中來考察，我們的理解會更加深入。實際上，建立審美的自由觀，並以此作為人生觀的基礎，這在當代中國大陸的知識界是頗為流行的一種智識活動。劉曉波的觀點只是審美自由觀的一種版本，即一種尼采主義式的審美自由

觀。它的產生和流行有賴於其對立面的存在，即一種黑格爾主義式的審美自由觀的存在。事實上，劉曉波激烈批判的李澤厚正是持這樣一種自由觀。

李澤厚的審美自由觀同樣建立在一種關於何謂「真正的人性」，亦即什麼是「人的真正的本質」的形而上學的思考之上，儘管他自己不會承認這樣一種思考具有形而上學的性質。在李澤厚那裡，人性就是主體性，人的主體性便體現了人的真正本質。李澤厚的主體性實踐哲學在結構上是康德式的，但在內容上却注入了黑格爾主義的歷史主義和整體主義，以及馬克思主義的唯物主義的思想要素。主體性包含兩個雙重內容和含義：它具有工藝—社會的外在結構和文化—心理的內在結構，前者是物質性的，後者是精神性的；同時，它既具有人類羣體的性質，也具有個體身心的性質。這樣一種主體性包括了客觀與主觀、物質與精神、社會與自然、全體與個體、歷史與現實、感性與理性等諸方面的交融統一。主體性的形成和發展，就是這諸方面交融統一的動態的歷史的人類實踐進程的結果。

雖然李澤厚本人極爲强調其主體性哲學的唯物主義一面，但在中國大陸真正產生影響的，是其主體性思想中的主觀的一面，即他所謂的主體性的人性結構。它由三個部分組成，即作爲理性內化的人的智力結構、作爲理性的凝聚的人的意志結構，和作爲理性的積澱的人的審美結構。認識論探討智力結構，倫理學探討意志結構，美學探討審美結構，這正與康德

三大批判的結構相同。然而，在李澤厚那裡，認識論、倫理學和美學並非三足鼎立的關係，美學是統攝其餘兩者的最高層次。這是因爲，認識論和倫理學的主體結構還具有某種外在的、片面的、抽象的性質，而只有在美學的人化自然中，社會與自然、理性與感性、人類與個體，才能得到真正內在的、具體的、全面的交融統一；美的本質是人的本質最完滿的展現。美作爲自由的形式，是合規律性和合目的性的統一，是外在的自然的人化或人化的自然；審美作爲自由的感受，是與這客觀的自由的形式相對應的心理結構，是感性與理性的交融統一，是人類內在的自然的人化或人化的自然。李澤厚說：「它是人的主體性的最終成果，是人性最鮮明突出的表現。」「真和善在美之中達到了統一。」「這種統一是最高的統一。也是中國古代哲學講的『天人合一』的人生境界。這是能夠替代宗教的審美境界，它是超道德的本體境界。」

李澤厚相信，他指出的這個審美的自由，不僅是中國，而且是整個人類歷史的未來發展方向。這樣的理想在今天看來可能是遙不可及的，但人類終將走向那裏。⑮

這樣一種黑格爾式的話語，對中國知識分子來說是十分親切的。許多知識分子對於建立並鞏固這種話語體系是樂此不疲的。另外一位熱衷於建立這種話語體系的著名知識分子是高爾泰。他同樣從探究何謂「人的本質」這個問題出發。自由被視爲人的本質。高爾泰對自由

的理解也具有黑格爾式的整體主義特點。自由是認識和把握了的必然性，也是一種經驗的體驗，一種快樂和幸福；自由是規律性和目的性的統一，是主體和客體的統一，是內在的精神世界和外在的物質世界的統一，是有限和無限的統一，是個體和整體的統一，是存在和本質的統一，是手段和目的的統一；自由是一種對於理想境界的永不停息的追求。在高爾泰看來，美是自由的象徵，一切對於自由的描述或定義，都一概適用於美。因此，美的境界就是自由的境界，審美活動就是人的解放，是人的本質的實現，是人類生活的最終目的。⑯

當然，在這種黑格爾主義的話語體系內部，李澤厚和高爾泰的觀點還是略有不同的。一方面李澤厚比較强調美的客觀性和社會性，認爲這是第一位的，因此他認爲美是自由的形式，在這種形式積澱了客觀的社會性的內容；而高爾泰則比較强調美的主觀性，因此他認爲主觀的美感是第一位。由於有這樣的差異，高爾泰的「美是自由的象徵」，也被李澤厚及其追隨者們認爲具有主觀主義的色彩，因此缺乏李澤厚的「美是自由的形式」這一命題所具有的「科學性」。另一方面，李澤厚比較强調理性的歷史積澱作爲美的發展動力，而高爾泰則比較强調非歷史的人的感性動力，並視之爲人自身的一種本質能力。李澤厚和高爾泰自五十年代的美學爭論起就成爲論敵。⑰

這種在承認統一性的前提下關於孰爲第一性的爭論，只有在康德以後的德國唯心主義哲

學傳統，尤其是在黑格爾主義的體系中，才能顯出其重要意義。許許多多的中國知識分子都認爲這樣的爭論就是高深或高明的哲學爭論。他們最熱衷的就是唯物主義和唯心主義孰是孰非的爭論。這種爭論還具有强烈的意識形態和政治的意義。[18]他們都自認爲他們從這種爭論中得出的結論是科學、而且是唯一科學的結論。實際上，這樣的爭論不僅與科學毫不沾邊，而且在反對形而上學的哲學傳統之中，這樣的爭論是毫無意義的，根本談不上哲學上的高明與否。

在某種意義上說，劉曉波的審美自由觀是對這種黑格爾主義的話語體系的突破。這是一種尼采主義對黑格爾主義的突破，儘管在思想的深度上遠遠比不上尼采本人對黑格爾的突破。劉曉波的批判對象是李澤厚。他指責李澤厚的主體性思想是「整體主體性」，把自己的主體性稱爲「個體主體性」；他指責李澤厚在哲學和美學上以社會、理性、本質爲本位，自己則堅持以個人、感性、現象爲本位；李澤厚的審美的自由是一個和諧的境界，而劉曉波的審美的自由則是一個衝突的境界。李澤厚的「積澱說」，被劉曉波形容爲「面向過去的、保守的」理論。[13]相比而言，高爾泰和劉曉波更爲接近。高爾泰强調感性生命的決定性作用，同時他也反對李澤厚對歷史積澱的强調，這些使得高爾泰在劉曉波對李澤厚的批判所引起的中國學術界的震盪中，站在劉曉波一邊。[20]高爾泰和劉曉波在意識形態鬥爭中處在同一個戰

壕之中，但是他們的審美自由觀，卻是大爲不同的。

然而，不管有多麼不同，劉曉波的自由觀依然和李澤厚及高爾泰的黑格爾主義觀點，共同基於同一個思想預設之上，即他們都相信「人的真正的本質」或「真正的人性」是存在的。他們都認爲自己能夠參透這一形而上學問題的奧秘，並把他們的理論架構搭在對這一問題的解答之上；儘管他們都聲稱自己反對形而上學，但他們都從來不去認真地懷疑這一問題本身是否具有形而上學的特質。中國的其他知識分子對此也從未進行過認真的探討。劉曉波提出了他對形而上學的本質主義的懷疑，然而他的這種懷疑是不求甚解式的懷疑：他對本質主義的批判，實際上是力圖以一種新的本質主義來代替舊的本質主義。李澤厚和高爾泰也是如此，只不過他們的本質主義，雖形式相同，但內容有別。

註釋

① 《審美與人的自由》頁4～5，或見《悲劇・審美・自由》頁91。

② 《選擇的批判》，頁31。

③ 《審美與人的自由》頁8，或見《悲劇．審美．自由》頁94。

④ 《選擇的批判》，頁91。

⑤ 《審美與人的自由》頁8～11，或《悲劇．審美．自由》頁95～97。

⑥ 同上，頁161或頁249。

⑦ 參見《選擇的批判》，頁137～181。引文出自頁143～144，頁151和頁161。

⑧ 劉曉波：「形而上學與中國文化」，載王元化主編：《新啟蒙(1)：時代與選擇》頁72～73。

⑨ 《選擇的批判》，頁44。

⑩ See Bernard Yack, op.cit., pp.341－355.

⑪ 關於盧梭的這一概念，參見羅素：《西方哲學史》（下），頁239。

⑫ 《審美與人的自由》頁9，或見《悲劇．審美．自由》頁95～96。

⑬ 劉曉波：「形而上學與中國文化」，頁73。

⑭ 《審美與人的自由》頁25，或見《悲劇．審美．自由》頁112。

⑮ 李澤厚的審美的自由觀，集中的表述可參見其「康德哲學與建立主體性論綱」、「關於主體性的補充說明」、「關於主體性的第三個提綱」，均載《我的哲學提綱》（台北：風雲時代出版公司，一九九○年）。李澤厚的《批判哲學的批判——康

德述評》(北京：人民出版社，一九八四年修訂版)亦可參看。

⑯ 參見高爾泰：《美是自由的象徵》(北京：人民文學出版社，一九八六年)，尤其是頁1～90。

⑰ 李澤厚對高爾泰的批評，較為集中的陳述可參見其「關於當前美學問題的爭論」，原載《學術月刊》一九五七年第10期，後收入李澤厚：《美學論集》(上海：上海文藝出版社，一九八○年)，頁64～99。高爾泰對李澤厚的批評，較為集中的陳述可參見其「美的追求與人的解放」，載《美是自由的象徵》，尤其是頁100～111。李澤厚的學生趙士林在其《當代中國美學研究概述》(天津：天津教育出版社，一九八八年)一書中對於李澤厚和高爾泰的美學觀點的差異，有較為清楚的描述，當然他的描述不可避免地具有偏向性，他對高爾泰觀點的質疑在很大程度上可以代表李澤厚的觀點。

⑱ 事實上，高爾泰的觀點在五十年代的那場美學爭論之中便被廣泛指責為「主觀唯心論」，他本人在此之後也因此被打成「右派」而受到迫害。

⑲ 參見《選擇的批判》，頁15和頁3。

⑳ 高爾泰是劉曉波博士論文答辯委員會的成員之一。

非理性主義的自由觀與英國自由主義傳統

毫無疑問，這一形而上學所基於的「審美的自由」，正是思想史家伊賽亞·伯林所說的「積極自由」的一個典例。它建立在一個所謂的「真正的自我」的形而上學概念之上，只有這種「真正的自我」才能體現人的更深層次的本性。唯有使「真正的自我」得到最充分的實現，真正的自由的境地才能達致。處在異化之中的云云衆生還依然蒙昧，他們未能真切地了解他們的真正的自我，他們還依然自得其樂地生活在道德的、制度的、行爲的、文化的、語言的規範的枷鎖之中。一旦他們甦醒過來，他們就會尋求打破一切規範，尋求解放、尋求真正的自由、尋求其自我的真正實現。近代歷史已經昭然顯示，諸如這樣的「自由觀」所產生的政治、思想和文化上的影響，也不只是一個思想學術的問題。這正如伊賽亞·伯林所說，「對人的定義施以足夠的操縱，則自由是什麼意思，便唯操縱者的意願是從。」①

在進一步仔細考察劉曉波的自由觀在其本身的歷史和政治見解中所產生的影響之前，我們先停下來問一個問題：劉曉波所主張的「自由」，和自由主義，尤其是英國式的自由主義，有何關係？依據莊愛蓮的研究，劉曉波形成其反傳統主義的文化批判的思想基礎，有兩大來源：一是主要基於尼采和沙特的非理性主義，二是自洛克以來的英國式自由主義傳統。[2]這意味著劉曉波認同英國式的自由主義，並且有意識地把它與其非理性主義的自由觀相調和，雖然這種調和並不成功。莊愛蓮的這一看法，主要是基於劉曉波在《形而上學的迷霧》一書中，對霍布斯的人性本惡論、洛克和孟德斯鳩的三權分立說的讚許性描述。然而，我們有足夠的理由認為這樣的看法是不成立的。

為了澄清這一問題，我們有必要先對自由主義的傳統本身進行一番梳理。自由主義，無論從歷史的角度去看，還是從理論的角度去看，都具有相當大的多樣性和歧義性，這在西方學術界已經成為一項常識。這一多樣性和歧義性的一個表現，就是盎格魯－撒克遜自由主義傳統和歐洲大陸自由主義傳統之間的差異；而就後者而言，法國式自由主義傳統和德國式自由主義傳統又有所不同。海耶克曾清楚地區分了自由主義的英國傳統和法國傳統，前者是基於蘇格蘭啓蒙運動的經驗主義式的社會演化哲學，而後者是基於法蘭西啓蒙運動的唯理主義的社會改造論。[3]伊賽亞．伯林在積極自由和消極自由之間所做的區分，亦從另一個側面指

出了英美與歐陸自由主義傳統之間的分際。他明確指出，英國古典政治哲學家大多是在消極自由的意義上來使用自由這個詞。④

對於英法德三種自由主義傳統的差別，Merquior 做出了最簡明而又不失周全的說明。根據他的分析，英國式的自由主義主要強調獨立，即沒有外在的、尤其是人爲的強制，亦即伯林所說的「消極自由」；法國式自由主義注重自我統治，即自己成爲自己的主宰；而德國式的自由傳統又增加了一個新的面向，即自我實現。⑤事實上，德國式以自我實現爲核心的自由理念，在康德和洪堡那裡，還依然留在自由主義的框架之內，但它經過以黑格爾爲代表的唯心主義、以叔本華和尼采爲代表的唯意志論，和以海德格爲代表的存在主義的發展，已經和自由主義相去甚遠了。討論自由主義的著作一般不把這些後來的發展稱爲自由主義，哪怕是自由主義的分枝或變種。

很顯然，我們在上文引述的劉曉波對其自由理念的大量論述，已經充分地顯示，他的自由觀不僅和英國的自由主義相去甚遠，而且其本身也難以算作自由主義的一種形式了。我們甚至可以說，劉曉波所欣賞的自由觀，乃是自由主義的敵人。從消極的一面看，劉曉波主要從盧梭、尼采、沙特等人那裡吸取有關自由的思想；從積極的一面看，劉曉波所讚頌的審美的自由，是自我統治和自我實現之理念的極端化，不僅與英國式的「消極自由」的理念大相

逕庭，而且已經走向了自由主義的反面。此外，沙特的絕對自由觀非常荒唐地把自由視爲一種人的存在的本體論的屬性，否定了世界上存在著自由社會和奴役社會的差別，自由成爲了人的存在的必然，甚至宿命。美國學者 John Wild 稱之爲稀奇古怪的自由觀，他批評說：

根據沙特的說法，人不可能此時自由而彼時受到奴役；他要麼永遠是、並且完全是自由的，要麼是根本不自由的。對於任何有批判精神的人來說，這種誇大其詞的說法，往往使人不相信而不是鞏固了自由的理念。⑥

很顯然，沙特的自由觀與英國式的自由理念是相牴牾的，而劉曉波對前者卻不加批判地接受下來了。這也從一個側面證明，劉曉波對英國式的自由主義是十分隔膜的。

那麼，如何解釋劉曉波對霍布斯、洛克、孟德斯鳩的讚賞呢？

首先，我們可以從較大的中國的知識背景中來找原因。英國、法國、德國式自由主義傳統有著重大的區別，這在西方已幾乎是常識，儘管人們對這些區別的內容有不盡相同的表述。但這一點在中國卻不是常識。中國的知識分子大多是在極爲籠統的意義上來談論自由主義，極少有人撰文討論過自由主義本身的多樣性和歧義性，及其在政治文化上的影響。人們在討論自由時，甚至會把馬克思也當做自由主義者，因爲馬克思在《共產黨宣言》中把替代資本主義社會的社會（即社會主義和共產主義社會）描述爲：「一個以各個人的自由發展爲一切人自

由發展的條件的聯合體。」

在大多數中國知識分子那裏，自由主義和馬克思主義的人的解放的觀念，往往被等同起來。⑦劉曉波也不例外。正如當代中國的大多數青年一樣，他熱愛自由、崇尚西方的個人主義、渴望人的解放，因此他自然而然會對所有贊同自由和個人主義的思想家予以讚揚。但是，籠而統之的讚揚，與深受不同思想流派的影響並試圖加以融合的分析，並不能同日而語。

其次，具體而言，劉曉波固然讚賞霍布斯、洛克、孟德斯鳩的自由主義，尤其是後兩位的分權學說，但是這一點究竟意味著什麼，我們應該做出細緻的分析。由於處在不同的歷史背景，受到不同的思想訓練，以及不同的個人氣質，劉曉波對於英國傳統下的自由主義思想家的接受，與深受英國傳統影響下的西方讀者對同樣這些思想家的接受，可能會有天壤之別。實際上，這一點也不是劉曉波個人性的。根據史華慈教授的研究，嚴復對於諸如斯賓塞、亞當·斯密、穆勒（即密爾）、孟德斯鳩的接受，也不同尋常。在渴望中國儘快富强的終極關懷下，嚴復一下子發現並抓住了這些西方思想家著作中推進「集體的力量」的因素，並把這些思想家的個人主義、思想自由、權利平等等觀念，置於如何推進集體的力量這一思考脈絡之中。⑧同樣，關於劉曉波對英國式自由主義思想家的接受問題，如果我們採取史華

慈教授的方法，基於對劉曉波的終極關懷的研究來進行分析，那麼也許會得出更允當的結論。

我們已經提出大量的證據表明，劉曉波的終極關懷是人的實現、人的完成、人的解放，他的這一目標是尼采主義和存在主義式的自由。因此，無論論及誰的思想，劉曉波都帶上了一副有色眼鏡。具體而言，他讚賞上述英國式自由主義思想家，但其讚賞的理由卻是非理性主義的、道德相對主義式的，甚至帶有存在主義的色彩。他這樣寫道：

在這種自由主義思潮中，人被公開了，徹底公開了，像個赤裸裸的動物站在地球上。中世紀神學為人所罩上的層層裝飾被剝光，透過燦爛的自由主義之陽光，人的五臟六腑清清楚楚地呈現出來。善也罷，惡也罷，崇高也罷，卑鄙也罷，人就是這樣，看著辦吧。這有點像古希臘神話的近代復活，能吃、能喝、能玩女人、能要陰謀詭計的諸神一下子變成活生生的人。⑨

基於其尼采式的人性觀以及道德相對主義的倫理觀，劉曉波相信，自私和競爭是人的本性，因而也就具有倫理的必然。所以，劉曉波信奉人性惡的理論，對一切人性善的理論都加以嘲笑，包括對洛克。他特別欣賞霍布斯的「人對人是狼」。霍布斯的這一比喻原本用來描述「自然狀態」，但在劉曉波看來，這乃是直面現實。現實存在的，也就是道德必然的。這

樣，在劉曉波眼裏，霍布斯關於自然狀態的描述「人對人是狼」，和沙特對人類社會關係的描述「他人即地獄」，也就沒有什麼差別了。難怪劉曉波把霍布斯的自由主義與沙特的自由思想相提並論：「也許，霍布斯是最早把自由理解為人的天性的必然，把社會中的個人自由解釋為：在契約許可下的隨心所欲。沙特曾認為人的自由就是人的宿命，人之為人就不能不自由。這種人必然自由的現代思想在霍布斯這裏已經出現。」⑩至於劉曉波對洛克、孟德斯鳩的三權分立，以及私有制的讚許態度，也基於他個人的倫理觀，我們在涉及劉曉波論盧梭的時候已經做了討論，此處不贅。

因此，劉曉波不反對人權、社會契約、民主和法治，也是不奇怪的。這表面上和尼采不同的觀點可以從兩個方面來解釋。一方面，劉曉波並不了解尼采反對自由民主制度的立場及其原因。⑪事實上，他在其著作中對尼采思想的這一面完全沒有涉及。由於對尼采思想的一知半解，劉曉波把他對自由、民主、人權和法治的贊同，也建立在一個非理性主義和道德相對主義的立場之上。在劉曉波看來，所有這些外在性的、制度性的、規範性的東西，正是建立在承認、鼓勵，甚至弘揚自私和競爭的基礎上。「社會的法律和道德規範非但不是為了消滅私利，反而是為了更好地使每個人獲得私利。自私必然、競爭必然，社會的法律和道德（契約）也就必然。」⑫劉曉波經常把個人的權利與個人自私的合理性混為一談，所以自由

主義在政治制度領域關於保障個人權利的主張，也成爲他支持其道德相對主義立場的依據。

因此，劉曉波贊成天賦人權的學說，因爲在他看來，「自然人權的核心，是個體權利的實施和保障。極端言之，就是公開承認自私和弱肉强食（競爭）的合理性。」⑬在劉曉波那裏，承認自私和競爭的存在，就意味著鼓勵甚至弘揚自私和競爭，意味著肯定衝突，意味著肯定自我的實現，意味著感性生命的迸發。這也是他贊成民主制度的理由：因爲，在他看來，民主是衝突的公開化，「它把衝突不加任何掩飾地、赤裸裸地擺在每個人的面前，使人時刻意識到，只有主動地以個人的全部努力，投身於不可避免地衝突和競爭之中，才能實現自我的獨特價值。」⑭

另一方面，劉曉波贊同人權、社會契約、民主與法治，如果從劉曉波身處的具體的歷史的意識形態背景，以及他個人的意識形態主張來理解，或許比斷定他認同英國自由主義傳統，並以此來解釋他與尼采之不同的看法，更爲允當。我們將在下文中看到，劉曉波的自由觀導致了他激烈的全盤性反傳統主義，這爲他堅決擁護人權、社會契約、民主和法治提供了另一方面的基礎，因爲所有這些都遭到中共極權主義正統意識形態的排斥。

由此可見，劉曉波對英國傳統下的某些自由主義思想家的某些觀點的贊同，與其說證明了他受到英國自由主義思想的影響，毋寧說他借重這些思想家來支持他自己的非理性主義的

自由觀。他對衆多英國自由主義思想家的理解有著明顯的歪曲。實際上，一方面，在英國自由主義思想家那裏，人性改造的觀念是沒有的，因而他們的政治和社會思想往往不是基於對完美人性的追求，而是基於對經驗現實和人性多重性的承認。如何在承認人性以及現實生活中具有陰暗的一面，並且在不發動人性和社會改造的整體性革命的前提下，使得社會能夠安全有序地運作起來，從而達致公共的善，這是他們思想的焦點。另一方面，他們雖然承認人性惡的一面，以及現實生活中存在的自私、競爭等現象，但是他們並不認爲這些在倫理上是必然的。無論是自由、民主、法治和私人所有權的社會制度安排，還是天賦人權、社會契約、三權分立等思想主張，都和鼓勵甚至弘揚人性惡的一面，例如自私，毫不相干。事實上，著名的英國自由主義思想大師沒有一人是道德相對主義者。道德相對主義是對歐洲大陸自由主義的一項反動。强調惡在道德上的合理性，是人性改造論的反面，兩者處在同一個話語體系之中。道德相對主義是一種「逆向的人性改造論」。而在英國自由主義傳統中，人性改造論是受到批判的，因此其對立面道德相對主義也無從立足。

所有這些都證明，劉曉波對英國自由主義思想家的種種解釋完全背離了英國自由主義的思想傳統。他站在非理性主義和反傳統主義的立場上，對於何謂「真正的人」的形而上學問題十分關注，因而一下子就發現了並抓住了霍布斯、洛克和孟德斯鳩的思想中的「人的天

性」，並把「逆向的人性改造論」輸入到他對英國自由主義思想家的解釋之中。因此劉曉波對我們所說的英國式的自由主義做了選擇性和歪曲性的取捨，爲他宣揚一種尼采加沙特式的自由觀所用；換言之，在劉曉波那裏，英國傳統的自由主義已經經由德國式的自由主義，完成了向非理性主義的「自我實現」理論的轉變，而這種理論和自由主義是背道而馳的。[13] 當然，他的選擇和歪曲都不大可能是有意爲之的，而主要應歸因於他的思想預設，以及他過分强烈的意識形態關懷。

實際上，對英美自由主義思想的選擇和歪曲，在中國近現代思想史上也不是一個偶爾發生的現象。把劉曉波對自由主義思想的非理性主義式接受，和中國近現代歷史上的其他知識分子對西方自由思想的接受進行一番比較，能夠使我們更加深入地了解中國知識分子對於自由的一些根深柢固的看法，從而更加深入地了解自由主義爲什麼不能在中國文化中紮根的某些原因。對此，本書已是無暇顧及了。

註釋

① 伊賽亞．伯林著，陳曉林譯《自由四論》（台北：聯經出版事業公司，一九八六年）頁245～246。

② W. L. Chong, op. cit.

③ See Hayek, ***The Constitution of Liberty***, chapter 4.

④ 參見伊賽亞．伯林《自由四論》，頁232。

⑤ J. G. Merquior, ***Liberalism : Old and New*** (Boston: Twayne Publishers, 1991), pp. 9–13.

⑥ John Wild, ***The Challenge of Existentialism*** (Bloomington and London: Indiana University Press, 1955), p. 183; Wild是耶魯大學哲學系教授，他對沙特自由觀及其倫理學的討論，參見該書的頁165～167。沙特的「絕對自由觀」，主要可見其《存在與虛無》（北京：生活．讀書．新知三聯書店，一九八七年）。

⑦ 這樣的混亂幾乎俯拾皆是。例如，在評價五四運動的歷史意義時，不少論者就把兩者等同起來進行論辯；只有甘陽是例外，他從伊賽亞．伯林的著作中得到啟發，在消極自由和人的解放這兩個觀念之間做了區分。然而，儘管甘陽的文章敘述

是西方的尋常識見，但在中國依然是曲高和寡。參見拙著《中國啟蒙的歷史圖景》，頁73～74，頁163～166。

⑧ Benjamin Schwartz, *In Serach of Wealth and Power : Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964).

⑨ 《形而上學的迷霧》頁166，或《思想之謎與人類之夢·古代～近代之部》頁205。

⑩ 同上，頁172～176，或頁213～217。應該補充說明一點，霍布斯究竟是否是一個自由主義思想家，或者他在什麼意義上是一個自由主義者，這在學術界是有爭議的。因這些爭議和本書關於劉曉波的討論無關，故存而不論。

⑪ 尼采對自由民主制度的批判和其反基督的思想有關，關於這一點可參見Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), pp. 213～219.

⑫ 《形而上學的迷霧》頁176，或見《思想之謎與人類之夢·古代～近代之部》頁217。

⑬ 參見《選擇的批判》，頁94。

⑭ 同上，頁148。

⑮ 伊賽亞·伯林曾十分精闢地分析了「自我實現」的理論如何在思想上最後走向了和自由主義背道而馳的道路，參見其《自由四論》，頁254～271。當然，伯林批判的只限於黑格爾式的自由思想，但是他的分析對於尼采式的自由理念也同樣適用。

奴化與中國文化的精神：

全盤性反傳統主義的一個典例

劉曉波找到了人類人性的底蘊，發現了人類自由的極致，而且他還探究到一條通向人類自由的唯一之路——審美。然而，我們生活在其中的這個社會與他這個自由的境界，可謂相隔十萬八千里；而且，在通向這一自由境界的唯一道路上，現實的社會設置了數不清的形形色色的障礙。在這些阻礙實現人的人性化的障礙中，劉曉波要找到最爲根本的一個；只要掃除了這一障礙，通向人性化的道路便會豁然開闊起來。因而，他在其零亂不堪、破綻百出的哲學和美學基礎上，開始建造其社會批判和文化批判的高樓。根據Yack的研究，這種掃除通向人性化道路上的障礙的觀念，恰恰爲康德以後的德國思想家，那些現代社會與文化的批判家們，例如席勒、費希特、謝林、青年黑格爾主義者、馬克思以及尼采，共同持有。①

和那個在我們凡夫俗子看來遙不可及的自由境界相比，現代社會乃是徹頭徹尾的異化的

社會，秉持這樣的邏輯，劉曉波對法蘭克福學派的批判理論自然是崇尚有加。阿多諾取消了黑格爾辯證法中的合題，建立了「否定辯證法」；霍克海默和阿多諾揭示了啓蒙理性的自我毀滅，即首先蛻化爲技術一體化，進而導致人的個體化萎縮的過程；弗洛姆分析了現代社會致使人主動逃避自由的心理機制；馬庫色批判了造就「單面人」的極權主義的現代資本主義社會；哈伯馬斯從「經濟危機」、「理性危機」、「合法性危機」和「動力危機」的角度指出了現代資本主義面臨的全面危機。所有這些都使劉曉波感到鼓舞，他稱讚法蘭克福學派繼承了馬克思主義的批判精神，是社會歷史哲學對形而上學的反叛性革命。當然，他對法蘭克福諸賢所構造的形形色色的烏托邦不以爲然。②

然而，劉曉波對於批判現代資本主義社會的異化只是保留著理論上的贊同。他更關心的是中國的情況。在他看來，中國還遠沒有達到異化的地步。中國的情形乃是奴化。這種奴化乃是中國傳統文化精神的活力所造就的。中國的傳統文化，主要是儒家思想，就是劉曉波所找到的阻礙中國走向人性化的最重要的核心障礙。

劉曉波對中國傳統文化的分析批判，集中在《選擇的批判》一書之中。此書採取的是論戰式的表述方法，通篇駁斥的是李澤厚關於中國傳統文化的一些見解，但實際上，劉曉波的批評完全不依據被批評者的本文，而李澤厚也常常被擱置起來，孔子以及整個中國儒家成爲劉

曉波的批評對象。這一批評主要集中在三個方面：民本思想、孔顏人格、天人合一。據劉曉波認為，這三點恰恰被李澤厚視為最深層的「中國的智慧」。③

關於儒家思想的「民本」，劉曉波認為它具有三重相互聯繫的含義：「一是說明了君與民之間的統治者與被統治者的等級關係，君為父，民為子，父應該愛子；二是作為一種政治上的統治手段，失民者必喪失權力，得民者必獲得權力，這就是後來的『民可載舟，亦可覆舟』的思想來源；三是作為對父母官們的一種道德要求，也就是最受下層老百姓擁護的『清官道德』。」因此，「中國的『民本』思想中，非但不具有絲毫『民主』因素，反而在實質上是等級觀念的一種延伸，與『民本』是根本對立的。」④

「以民為本」的思想在中國政治文化中有著長久的影響力。近代西學東漸以來，把中國古老的民本思想和西方的民主思想加以比附的大有人在。然而，早在新文化運動期間，陳獨秀就已經清楚地指出了民本與民主之間的分野。⑤因此，劉曉波的上引議論並不新鮮。而且他把民本思想和清官問題扯在一起，也不無混亂之嫌，因為這兩者的關係遠非劉曉波所認為的那樣直接。但這些屬枝節性問題。重要的在於，劉曉波認為，正是孔子和孟子把民本思想與等級觀念完美地結合起來，構成了「仁政」這一範疇，從而通過內在的攻心戰略，使每一個中國人都自覺地擁護這一制度；進而，民本思想與儒家的「仁者愛人」結合起來，造就了

所謂的「中國的博愛主義」，它使全體民眾僅僅地圍繞在等級王權的周圍，從而最有效地抑止了個體自主意識的產生和發展。⑥

基於其個人本位觀，劉曉波對所謂「中國的博愛主義」進行了激烈的指控，順帶也對西方的博愛加以了非議。在他那裏，「博愛主義」與「絕對平均主義」以及「大公無私」等觀念被捆在一起受到批判。總之，對民本與博愛的抽象肯定，對劉曉波來說，就意味著「人失去了自立性」。它使得每個人都認爲，我是「公」的一份子，只要我完全服從、擁護這個羣體，爲它奉獻，我就能得到一切；「公」是絕對正確的，我們根本不能懷疑，如果有不合理之處，那一定是某些壞人所爲所致，只要重新找到好皇帝和「包青天」，我們就能重新獲得一切。⑦劉曉波對這種依賴性和救世主意識的發展，表示了極大的厭惡。這一切似乎都是孔子的罪惡。一切彷彿都是孔子有意爲之造成的惡果。劉曉波指控說：

> 誰讀過《論語》及其他儒家的經典著作，誰都要為孔子之諳熟征服人的藝術而大吃一驚。也許，在怎樣把人變成自覺的奴隸這方面，世界上沒有哪一種理論，能達到儒家的「仁學攻心術」的完美境地。中國幾千年的歷史證明，「仁學」是極富於實效的理論。⑧

在劉曉波看來，這些古老的思想，並非和現在中國社會的情形不相干；相反的，這些思想作爲文化傳統，依然活著，影響著當代中國人的社會生活的各個方面。換言之，文化傳統

正構成阻礙當代中國走向人性化的最根本的障礙。中國共產主義意識形態中的「人民崇拜」，文化大革命中的「鬥私」精神，經濟生活中的「吃大鍋飯」、「鐵飯碗」，思想學術界的權威意識、追隨意識，文藝創作中的唯上傾向，等等，這些都是劉曉波所認爲的由民本思想和「仁者愛人」所導致的所謂「虛幻的羣體意識」在當代中國社會生活中的具體體現。因此，劉曉波把這種「虛幻的羣體意識」，視爲致使中國社會成爲「非人的」社會的重要因素。[9]

劉曉波的第二個抨擊對象是「孔顏人格」，他反李澤厚之道而行之，稱之爲「自覺的奴性人格」，而在李澤厚那裏，「孔顏人格」體現了「偉大個體人格的獨立和主動性」。[10]劉曉波對李澤厚的說法嗤之以鼻。「孔顏人格」固然偉大，但是，在劉曉波看來：

> 「孔顏人格」的偉大是「非人」的偉大，因為它徹底否定感性生命，是完全理性化、道德化、抽象化的人格模式，是人格的神。表面上看是獨立自立的人格，實質上恰恰是沒有任何獨立性的自覺奴性人格。[11]

這種自覺的奴性人格，依照劉曉波的分析，乃是儒家仁學思想的進一步發展。它使得「孔顏人格」與「非自覺的奴性人格」區分開來，後者主要是通過暴政，更是通過「愚民」而形成的；久而久之，「愚民便使外在之禮內在化，在潛移默化之中積澱爲一種無意識的道

德規範，形成心理的理性刻板結層」，最後導致無條件的盲從，人變成非人。而自覺的奴性人格則是追求以理性的自覺壓抑本體生命的情欲，即以道壓情、以禮滅欲、以義制利。劉曉波强調「孔顏人格」奠立了中國儒生的理想人性觀，即在任何情況下都能樂得其所地做奴隸。因此，像屈原那樣「露才揚己」，做不穩奴隸地位便牢騷滿腹，自然會受到漢儒的指責。這種人格，是通過一套有意識的系統教育來培養的，它最終使知識成爲政治的工具、道德的附庸。在這種教育體系下受到洗禮的儒生士大夫，入世時以神聖的責任感和使命感「不惜以個人生命爲代價來維持等級制」；「即便在不遇明主、屢遭冤屈而不得不出世之時，仍然能夠自覺地、樂在其中地獨善其身，不計榮辱利害、安危成敗、個人恩怨，不產生任何有悖於封建道德的非分之想，不幹任何有損於等級之禮的越軌之舉。」不僅如此，儒家士大夫們還自覺地充當衛道士，「大把大把地將安眠藥塞給民衆，使他們睡得更長久。」[11]劉曉波當然毫不遲疑地斷定，這種自覺的奴性人格，在當代中國人，尤其是當代中國知識分子身上，依然根深柢固地存在著，而且深刻地影響著他們的儒弱行爲和虛僞的生活方式。

最後，劉曉波把批判的矛頭指向了「天人合一」，而這一點恰被李澤厚看來是中國智慧的最高境界，[12]但劉曉波稱之爲「奴化極境」。

首先，劉曉波强調「天人合一」的哲學基礎是「中庸之和」，但他對這一點沒有進行精

緻的論證。同時他指責李澤厚宣揚一種「和諧論」，這種「和諧論」的理論基礎，正是傳統文化的「天人合一」。在這裏，人們很難搞清，劉曉波所說的「中庸之和」是不是李澤厚的「和諧論」；如果是一回事，那麼它們和「天人合一」到底誰是誰的理論基礎？當然，就中國古代思想中的「天人合一」和「中庸」之間的關係，劉曉波更沒有說出個所以然來。

其次，劉曉波認為「天人合一」的觀念造就了中國人的「互補思維」。這也是他所謂的「中庸之和」。在他看來，這種思維的特徵就是把一切對立的東西調和在一起，使之在整體中達到穩定與和諧。它的後果，一是阻礙了「主體與客體的分離化，既沒有人作為整體化主體而與自然的分離，也沒有人為個體主體而與羣體社會的分離」，這樣，一方面，客體的性質得不到精確的分析、規定、認識、把握，另一方面，主體的主動性，因受客體的束縛，而得不到發揮；二是「使個體的創造性，完全被壓抑在極為愚昧的、落後的、封閉的羣體思維『平均化』之中」；三是導致了「一分為二」式的機械二分法，因為「一分為二」與「互補思維」正是一個硬幣的兩面。[13]劉曉波進而譴責這種互補思維「造就了中國文化的不倫不類」，譴責中國人是「缺乏荒謬感的民族，永遠一本正經，永遠害怕荒謬」。在此，他又一次把存在主義式的荒謬感強加給所有的人類天才：

「荒謬」也許是國人用於評價異端邪說的最常用詞彙。然而「荒謬」與「常識」相對

立，恰恰是創造性的預兆。只有敢於並能夠想像出任何人也無法想像的、最荒謬的東西的人，才能創造出最有價值的東西。因為荒謬和獨創，都隱含著天才人物的最重要特徵：獨特性、不可重複性。幾乎人類歷史上所有偉大的天才，都有荒謬性。

> ……在更高的層次上，荒謬性中往往包含著一種生命的神秘感。而偉大的天才，都有這種被現代心理學稱之為「頂峯體驗」的神秘感。[13]

最爲劉曉波所痛恨的是把中國的東西和西方的東西扯在一起，力圖使之互補。在他那裏，李澤厚的「西體中用」就是其中的一個典例。此外，對於中國不少人文學者總願把中國古代的一些傳統觀念和西方現代的科學成果相比附的做法，例如把「天人合一」和生態學相比附，把董仲舒的「天人感應」和系統論相比附，以及在文藝理論和美學研究中濫用「耗散結構理論」、「測不準原理」、「突變理論」、「模糊數學」等等，劉曉波都極力加以嘲諷。[14]

再次，在中國人的實踐上，劉曉波認爲「天人合一」的觀念也導致了一系列惡果。最直接的是導致中國人對「天」、對自然的敬畏和順從；間接地，「在政治上，『天人合一』成了等級專制永垂不朽的哲學論證。它通過人爲的比附，使國人由相信『天』的等級，而相信『地』的等級制，由順天而絕對地服從君主的統治。」後一點在劉曉波看來更爲重要的，因爲經過

中國歷代士大夫的論證，與天道相符的倫理綱常，已經「內在化了」、「心理化了，甚至生理化了」，形成了「無意識心理刻板結層」。進而，對劉曉波來說，佛教與「天人合一」觀念的相互滲透、交融，更是消融了一切人間苦難，造就了中國人對苦難毫無敏感的性格。[17]

最後，作爲以上論點的終結，劉曉波把「天人合一」視爲中國人形成依賴人格的淵藪。這種依賴人格使得中國人無自主、無獨立、無能動性、無自由性，最終「走向極致的奴化人格——對一切外在於個體的東西的絕對依賴」。劉曉波列舉了這類依賴的表現：對家庭的依賴，對土地的依賴，對故鄉的依賴，對朋友的依賴，對政治權力的依賴，對國家民族的依賴，等等。他特別提到中國人依賴「圈子」，怕被「圈子」拋棄，千方百計地泯滅個性以適應「圈子」，一旦進入了名人的「圈子」便自覺身價百倍。[18]在這裏，劉曉波顯然把矛頭指向八十年代「圈子」林立的中國知識界，而各個「圈子」似乎都把他排除在外。

所有這些，奠定了劉曉波全盤性反傳統主義的思想基礎。劉曉波的反傳統主義，無論在任何意義上都是「全盤性的」，用這個字眼來描述，不會引起任何爭議。劉曉波在談及李澤厚和他的差別時說：「在對中國傳統文化的態度上，他一分爲二，精華糟粕分得清楚，我全盤否定，看不到精華，只見糟粕。」[19]在《選擇的批判》中，劉曉波一再强調要「突破」李澤厚所說的「積澱」，而且這種「突破」要做到全面、徹底，一切溫和的、調和的、局部性的

突破都是他所不耐煩的。他寫道：

> 歷史告訴我們：凡精華是任何否定都無法毀滅的，相反，越是在徹底的否定和反傳統之中，精華才能越加醒目，甚至只有在徹底的反傳統中精華才能保留下來，而不被糟粕所同化。……我認為，即便只從邏輯的角度講，從我們天天高談的辯證法的角度講，傳統必然意味著反傳統，傳統一詞便蘊含有自我否定，而沒有自我否定的任何東西都是僵死的或虛假的。從歷史發展的角度上看，凡是可稱之為傳統的東西就大多是已經形成了的封閉體系，它的惰性必須通過徹底的否定才能打破，而不封閉的傳統只能是反傳統的傳統。……雖然現在就想一夜之間擺脫傳統文化的遺傳因襲是一種妄想，但是中華民族的落伍的痛苦現實使我們必須從現在開始進行徹底的反傳統。㉑

這種痛切的全盤性反傳統主義心態，的確達到了中國向西方開放以來前所未有的極端。這植根於劉曉波對中國落伍的深切的生命體驗。他急切地要把他的體驗告訴世人，以致再一次不顧忌上述陳述中的自相矛盾。同時，劉曉波一方面極力反對整體主義的思維方式，但他的反傳統主義本身則落人了整體主義的窠臼之中。事實上，劉曉波對傳統正是持一種有機整體論。他論證道：

> 文化不是爛蘋果，割掉一塊還可以吃。文化作為人的創造像人自身一樣，是一個不可分

割的有機整體。在一個文化傳統的整體中，牽一髮而動全身，往往精華浸透著糟粕，糟粕包含著精華，抽調任何一方，另一方也將隨之滅亡。[21]

劉曉波的言論，似乎再一次爲林毓生關於中國的激烈反傳統主義具有整體主義性格的論斷，增添了注脚。林毓生討論的是五四時期的反傳統主義。在他看來，五四知識分子抱有一種整體主義式的歷史樂觀主義精神，他們在意識形態層面上幻想著徹底地打碎傳統，然後依據理性的運作，在傳統的廢墟上再造一個新的中華文明。林毓生指出，五四時期的反傳統主義之所以有這樣的意識形態性格，正是緣於中國文化中固有的整體主義的、唯智主義的思想預設。[22]然而，複雜的是，五四的反傳統主義的知識分子，在學術生活中，甚至在情感上，却依然對傳統文化有著深深的依戀。

在前一點上，劉曉波承襲了五四的傳統，他亦主張「在孔孟之道的廢墟上建立現代中國文化」。[23]但在後一點上，劉曉波則全然不同。他對傳統的憎惡體現在他生活的各個方面。對於五四的反傳統主義，劉曉波給予了高度評價，但他又嫌它不徹底。這種抱怨在其《選擇的批判》已多有表露，但更集中的論述則在他一九八九年（即五四運動七十周年）發表在海外的一篇長文「啓蒙的悲劇——五四的悲劇」之中。這篇文字不啻是中國最激進的反叛人士的宣言書。

劉曉波是當代中國少有的對「全盤性反傳統主義」和「全盤西化論」持熱烈擁護的人士之一；尤其是，「全盤西化」在中國大陸是一項政治指控，公開提出或擁護「全盤西化」便有受到政治整肅和迫害的危險。然而，劉曉波對此毫無忌諱。對他來說，中國現代化受挫[21]的根本原因在於，中國近代以來的「反傳統主義」或「全盤西化」運動均太不徹底。對於林毓生從五四新文化運動具有「全盤反傳統主義」或「全盤西化」的意識形態性格來評論其局限性，劉曉波不以爲然。他認爲：

> 五四的失敗不在於全盤西化不適合中國當時的國情，而在於五四運動表面上是全盤西化，而在骨子裡卻是傳統文化，是中國現實中傳統的勢力太強，以至於當時最激進的反傳統的知識分子在骨子裏仍是傳統的。[22]

劉曉波抱怨說：中國近代以來的啓蒙運動都不像西方的啓蒙運動那樣，出於一種內在的自覺，不是爲了改變中國人所處的奴隸地位，而是爲了應付外敵，是爲了保住華夏帝國的中心地位。這番抱怨並非沒有根據，事實上，關於中國知識分子常常把引進西方的自由民主思想當做實現民族主義目標的手段的識見，現在已經是人們理解中國近現代思想史的一個常識。[23]然而，與衆不同的是，劉曉波對這一現象持一種深惡痛絕的態度，以致無論是從學術的角度對這一歷史現象進行分析和解釋，還是基於某些意識形態或情感上的好惡爲這一歷史

現象加以辯護，劉曉波都感到不耐煩。在他眼裏，學術上的解釋和意識形態上的辯護，都是一回事，都只不過是「還就五四運動的不徹底性。」㉗

劉曉波的確是五四的傳人。就像其五四先輩一樣，劉曉波的反傳統主義論調，儘管在某些小的地方有所見，但大體來說缺乏精細的分析做爲基礎；然而，在痛下針砭的激烈程度上，與其五四先輩來比，劉曉波是有過之而無不及的。劉曉波的情緒化集中體現在他的「仁學攻心術」的說法。這樣的批判是一種意識形態的或道德的批判，和嚴謹的學術分析沒有共同之處。由此，我們可以深切地體會到五四傳統對當代中國文化論述的持續不斷的不良影響：高揚五四科學旗幟的人，實際上並不要科學，也不懂得怎樣才能科學。㉘

在這裏，我們應該補充說明一點：當我們指劉曉波爲全盤性反傳統主義者，或直接稱之爲反傳統主義者時，並不暗示他打算將中國固有的東西統統拋棄。事實上，這樣的反傳統主義者從來就不存在，將來也不會存在。所謂反傳統主義，意指這樣一種思想，即打破一切傳統，在傳統的廢墟上重建一個新的社會，並在這樣一個新的社會中改造人。這當然不排除反傳統主義者從他們打破的傳統的廢墟上尋找磚瓦的可能性。另一方面，並非所有中國固有的東西都是傳統。因此，反傳統主義也並不意味著反對中國固有的一切東西。劉曉波便在中國的傳統中挑選出不少反傳統主義者，把他們和西方的激進人士列在一起，一併讚揚他們的極

端：「人類精神上的先導永遠是深刻的極端，對於舊傳統更是如此。莊子、李贄、盧梭、馬克思、佛洛依德、尼采、魯迅、沙特……這些以反傳統著稱的思想家，沒有一個不是走向極端的。」[29]劉曉波對一切不滿社會的思想家，無論中外，都一視同仁地行注目禮。當然，他對中國感到傷心的是：不滿社會和反對傳統的思想家在中國一向是寥若晨星，這樣的思想未能構成中國的傳統。

註釋

① See Yack, op. cit.

② 《形而上學的迷霧》頁404～423，或《思想之謎與人類之夢──現代～當代之部》頁243～264。

③ 事實上，這與李澤厚本來的看法有很大的出入。李澤厚在其「試論中國的智慧」中，把「實用理性」、「樂感文化」和「天人合一」視為「中國的智慧」，但他又提出這些中國傳統的智慧必須加以改造。參見李澤厚：「試談中國的智慧」，載《中國古代思想史論》（北京：人民出版社，一九八五年），頁295～322。李澤厚對中國傳統文化中的「孔顏人格」和「天

人合一」的確頗有讚辭，但他對所謂的「民本思想」並沒有大加讚頌。眾所周知，民本思想來源於孟子。李澤厚在討論孟子的「仁政」思想時，僅僅簡單地述及民本思想，未加褒貶。參見其《中國古代思想史論》（頁42）。

④ 《選擇的批判》，頁80～81。

⑤ 參見陳獨秀：「再質問《東方雜誌》記者」，原載《新青年》六卷二號（一九一九年二月十五日），現引自《陳獨秀文章選編》（上）（北京：生活・讀書・新知三聯書店，一九八四年），頁353。

⑥ 《選擇的批判》，頁79～83。

⑦ 同上，頁84～88。

⑧ 同上，頁88。

⑨ 同上，頁88～91。

⑩ 李澤厚在討論孔子「仁」的思想時認為，「仁」在內在方面「突出了個體人格的主動性和獨立性」。參見其《中國古代思想史論》，頁25。劉曉波在這裏稱這種人格為「孔顏人格」。

⑪ 《選擇的批判》，頁106。

⑫ 同上，頁106～115。

⑬ 李澤厚在許多著述中的確認為，中國哲學和美學追求善和美的統一，其最高境界就是天人合一。所謂天人合一的境界，是一種符合自然而又超越自然的高度自由的境界，也是一種審美的境界。中國文化以天人合一的審美境界為人生的最高境

界。參見李澤厚：「中國美學及其它」，載《美學述林》第一輯（武漢：武漢大學出版社，一九八三年）。然而，李澤厚又指出，在當代中國，要繼承天人合一的思想，就必須以馬克思主義的「自然的人化」對它進行改造。參見李澤厚：「中國的智慧」，同上，頁320～322。

⑭《選擇的批判》，頁189～199。

⑮同上，頁199。

⑯同上，頁229～232。

⑰同上，頁199～215。

⑱《選擇的批判》，頁219～220。關於「圈子」林立的中國知識界，尤其是北京知識界，以及這些「圈子」相互之間的攻詰，可參見蘇煒：「圈子、沙龍與公共空間——八十年代北京知識界的文化「族羣」初探」，載蘇曉康主編，《從五四到河殤》，頁171～188。

⑲《選擇的批判》，頁15。

⑳同上，頁3，頁4，頁5。

㉑同上，頁5。

㉒Lin Yu-sheng, ***The Crisis of Chinese Consciousness : Radical Anti-traditionalism in the May Fourth Era*** (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1979).

㉓《選擇的批判》，頁15。

㉔劉曉波本人極少使用「受挫」這個字眼，因為他認為中國壓根兒就沒有走上現代化的道路，所以也談不上什麼「受挫」。

㉕參見劉曉波：「啟蒙的悲劇——五四運動批判」，《明報月刊》，一九八九年五月號，頁37。此文還在《中國之春》上刊出，署名「黑馬」。

㉖See Benjamin I Schwartz, *In Search of Wealth and Power.*

㉗參見劉曉波「啟蒙的悲劇——五四運動批判」，頁44。

㉘關於五四反傳統主義在當代中國的延續，以及劉曉波和當代中國其他幾位反傳統主義者（例如包遵信）的異同，可參見拙著《中國啟蒙的歷史圖景》（香港：牛津大學出版社，一九九二年），頁143～146。

㉕《選擇的批判》，頁1。李贄是否是一個反傳統的人，或更具體地說，李贄是否反對儒家傳統，在中國大陸的學術界是一筆糊塗帳。劉曉波對此問題當然也沒有細察，而只是沿襲舊說。事實上，李贄是儒家的信徒。對李贄做出最精彩研究的是黃仁宇先生，參見其名著《萬曆十五年》（北京：中華書局，一九八二年版），第七章。

全盤西化：

一種悲觀主義的目的論歷史觀

全盤西化與全盤反傳統主義是一個硬幣的兩面。事實上，劉曉波是當代中國徹底的全盤西化者的兩大代表之一，另一個是天體物理學家方勵之。有趣的是，他們兩個人的全盤西化的思想基礎，在內容上是大相逕庭的：一個强調非理性主義的生命衝動，一個强調唯理主義的科學精神；在框架上卻有相似之處：都持目的論的歷史觀。

前文已述，在强調非理性的生命衝動以對抗理性束縛的基礎上，劉曉波發展了「合人性」與「非人性」的二元對立。他對東西方文化優劣的評判，正是基於這一二分法：中國文化是「非人的」文化，而西方文化則是合乎人性的。因此，我們別無選擇，只有西化。劉曉波一九八九年在一次答香港記者的採訪時，明確指出了其「全盤西化」觀點的這一思想基礎：

全盤西化就是人化、現代化，選擇西化就是要過人的生活，西化與中國制度的區別就是人與非人的區別，換言之，要過人的生活就要選擇全盤西化，沒有和稀泥及調和的餘地。①

按照劉曉波的觀點，西方社會之所以成爲一個人性化的社會，正是在於西方社會，無論在制度上還是在精神上，爲他所規定的真正人性的全面發展提供了條件。在這個意義上，劉曉波不是一個絕對的反對社會的人；換言之，他沒有像他所崇拜的尼采一樣反對一切社會制度。②對於他來說，一個社會合理與否，「就要看它能否在人類特定的自我意識的水平上、在特定的時空環境和歷史條件之中，最大限度地爲個人創造力的發揮、感性欲望的滿足，提供可能性和現實性，也就是爲個人提供某一特定歷史階段上的最大限度的自由。」③不言而喻，劉曉波認爲西方社會，無論是從他所達到的歷史階段而言，還是從它的內在性質來說，都和這一標準相吻合。他反的是中國的社會，但不反西方的社會。

從歷史階段上說，劉曉波把西方走向「人性化」和東方走向「非人性化」的歷史根源追溯到古希臘時代。劉曉波對古希臘的了解主要來自他對尼采的似是而非的理解。在他看來，古希臘文化中顯露出强烈的個性意識和民主精神，「代表個人本位論的狂醉酒神，與代表社會本體論的清明日神之間的抗爭、對立，已經開始。」在古希臘的藝術，尤其是神話和雕塑中，處處洋溢著人類感性生命的勃發。④自近代以來，西方之所以取得巨大的物質和精神上

的進步，就在於西方近代是一個個體意識覺醒的、以個體本位爲核心的時代；而東方近代的普遍落伍，就在於沒有這一覺醒，整個社會仍然以社會本體論爲核心。劉曉波說：「僅僅一念之差，卻劃開了西方的普遍飛躍，和東方的普遍停滯的歷史鴻溝。」⑤在此，我們又看到了在中國知識分子身上經常可以看到的，對於「思想」在人類歷史上的作用的極度强調，而且這種極度强調在劉曉波那裡又是以無以復加的浪漫方式表達出來。

不僅在歷史的進程上，而且從質的規定上來說，尤其在劉曉波所謂的人的生命與自由的極致的審美之中，中西當然也會呈現極大的差別。爲了强調這一差別，劉曉波對所謂「西方的審美意識」做了如下整體主義式的規定：

> 從中西審美意識的差別上看，雖然西方歷史上不乏強調和諧為美的理論，但是在整體傾向上，西方人選擇了美即衝突。由不可調和的衝突走向最終毀滅的悲劇精神，是西方藝術的核心；狂迷而放肆的酒神，是西方審美意識的象徵。它以感性的個體生命與理性的社會法則之間的絕對的、難以調和的二元對立為核心，展示了人與自然、人與神、縱欲與禁欲、傳統與反傳統、希臘精神與基督教精神之間，你死我活的衝突。⑥

劉曉波聲稱：「正因爲我選擇了美即衝突，所以我喜歡古希臘神話、喜歡《聖經》中的『創世紀』的故事。在那裡，我看到了人類永恆的悲劇命運的原始表現，看到了人從出生之日

起就注定了苦難歷程，看到了在個人與社會、人與自然、靈與肉、感性與理性之間，永遠不會有真正的、終極的和諧。」[7]他對衝突的傾愛時常發展到一種對暴力頂禮膜拜的地步。例如，劉曉波非常欣賞美國電影《現代啟示錄》，認為「它超越了以理性為核心的愛國主義主題，也超越了戰爭加入情味的人道主義主題，而進入了本體的最深層：人的與生俱來的占有欲與攻擊本能、特別是以破壞為享樂的本能在這裡得到了一次噴發——擁抱毀滅、親吻死亡、熱愛殘酷、玩味恐懼。」[8]這一點倒是和尼采對一種「大政治」（great politics）的嚮往十分類似。尼采對無意義的、非人性化的現代社會深惡痛絕，他渴望進行一場以審美教育為核心的文化革命；尼采的審美教育不是我們一般理解的審美教育，而是以少數超人的意志來改造所有人的審美教育。尼采後期作品中充斥了一種對於一種國際性的巨大的政治振動，以此作為推進其文化革命的手段。尼采的「大政治」是一種剛猛慘烈的政治，人必須在毀滅、死亡、殘酷、恐懼的洗禮之後，才能達到尼采的超人的境界；這是一種「殘暴的精神化」的境界。[9]

在審美的各個具體層次上，劉曉波也做了類似的二分法的評判。例如，就中國藝術中從古到今貫穿如一的崇尚自然的審美思潮而言，劉曉波認為它和西方以盧梭為代表的復歸自然的審美思潮相比，也有著根本的差異。中國山水詩、山水畫中的自然景物，是經過心靈淨化

的淡雅與和諧的自然；而西方的復歸自然，大都是噴湧的情欲、騷動的心靈、原始生命力的勃發，以及與現代文明抗衡的野性。因此，在劉曉波眼裡，中國傳統的藝術一錢不值，因爲，在那裡，「除了缺少個人、自我、情欲、衝突和悲劇之外，什麼都不缺少，什麼都達到了成熟而完美的境界，而這種境界，正是以同樣成熟而完美的奴性人格爲基礎的。」⑩

不止如此，劉曉波在談論理性時，也持同樣的非黑即白的思維方式。在籠統討論的時候，劉曉波對理性大加貶斥。然而，說劉曉波是一個徹底的反理性主義者也有失簡單。他經常談到「真正的理性」。只有當理性爲感性生命服務時，或者理性建立在感性生命之勃發的基礎上的時候，這時的理性才是「真正的理性」⑪。很顯然，劉曉波的這項規定和他所做出的其他定義一樣含混不清，因爲他在這裡所說的「爲……服務」以及「建立在……基礎上」等等，讓人沒有辦法弄清其確切的含義。但這並不妨礙他由此對東西方的理性做出評價。總之，他對「理性」加以總體上貶斥的同時，對西方社會的理性卻給予高度的讚揚。劉曉波在「論理性精神」一文中對此有詳細的論述：

> 理性是在人的感性生命充分迸發的基礎上對自身的獨特和局限性的意識。古典理性更多側重對人特殊的意識，因而有「人類中心論」、「自我中心論」；現代理性則側重於對人的局限性的意識（從康德出現萌芽），因而有「非人類中心論」、「自我懷疑論」。人最終不能

凌駕於自然之上，是因為人無法現實地超越自身的局限。

理性是懷疑、批判、否定的精神，古典理性更多對外在世界的懷疑、批判、否定；現代理性更多對內在自我的懷疑、批判、否定。

理性是不屈從於任何權威的精神，一切都要經過自我的思考和判斷。但是，古典理性的不徹底性，使之往往在推倒一個權威的同時，又建立新的權威，而現代理性則徹底否定權威，不承認任何權威。理性的能動性就表現在不斷提出新的假設。

理性是正視並尊重事實的精神，特別是敢於公開而且放棄錯誤。人類消除罪惡的唯一辦法就是毫不保留地揭露罪惡。理性就是揭露本身。

理性就是超越精神。它既要超越自然、社會（功利、政治權力），又要超越人自身。在前一個層次中，對政治權力的超越尤為重要。古典理性先後達到了人對自然、個人對社會的超越；現代理性開始了人對自身的超越。走向上帝形上而學是人對自身的虛幻超越；正視人的悲劇，就在人本身才是真實的自我超越之開端。但是，沒有終極的超越，只有企圖超越的嘗試。不斷地接近真理而永遠達不到真理，就是不斷地進行超越的嘗試。⑬

人們不難看出，這種對西方理性精神的解釋在很大程度上是基於波普爾的批判理性主義，例如「理性的能動性就表現在不斷提出新的假設」這一句，顯然來自波普爾的證偽主

義。劉曉波所說的「現代理性」，主要是指他所謂的「證偽理性」。但是劉曉波對現代理性的看法，在很大程度上，是基於對波普爾批判理性主義的誤解。把批判理性主義理解爲「徹底否定權威，不承認任何權威」，正是這一極大誤解的表現。它建立在把波普爾的思想僅僅說成是證偽主義（而且是樸素的、粗糙的證偽主義）這一大簡化之上。誰都知道，如果否定了一切權威，那麼理性一刻也無法運作。此外，上文中的「超越」云云，也讓人摸不著頭緒。

正是基於如此含混的界定，劉曉波做出了「中國古代文化不具有上述精神，所以無理性可言」的斷言。[13]

就理性運作的一種具體方式——辯證法——而言，劉曉波亦表現出同樣的思維。總的來說，劉曉波討厭辯證法。然而，在談及東西方對比時，他的態度卻有所不同。東西方都存在辯證的思維方式，但劉曉波認爲兩者截然不同。在他看來，西方的辯證法强調「對立之統一」，這種統一是在「經過充分地對立、矛盾、鬥爭之後的統一」；而中國的辯證法則是强調和諧與互補。正是由於有了這種强調對立、矛盾、鬥爭的辯證思維方式，「才有西方思想史上古希臘精神與基督教精神、酒神與日神、經驗論與理性論……之間的二元對立，才有康德的二律背反和黑格爾的正、反、合，以及現代西方文化對多元化的强調。」不難理解，在對西方的「辯證法」做出這種混亂不堪的、極具整體主義色彩的規定之後，劉曉波力圖說明的

是，西方的辯證法是好的，因爲它「培養了一種反傳統精神」。[14]

劉曉波斷言，反傳統主義的精神，在西方文化中是根深柢固的。這又是一個整體主義的論斷。對劉曉波來說，西方整個近代的歷史彷彿就是一部反傳統的歷史：「西方的每次大變革都是反傳統（文藝復興是反對基督教文化的傳統），但是西方文化中的精神，如理性精神（包括實證、思辨、宗教等理性）、非理性狂迷、個人本位論、懷疑主義、反傳統精神、多元文化等等，卻隨著每次反傳統而得到豐富與深化。」「如果從文藝復興算起到法國大革命爲止，西方的反封建思想，啟蒙運動起也有幾百年歷史，而且是持續不斷地反傳統。」反觀中國，「幾乎所有的反封建運動，都像流星一樣一閃即逝」。[15]在劉曉波的視野中，像蘇格蘭啟蒙和英國的保守主義這樣的並非反傳統主義的思想運動，在西方現代化的歷史中，似乎不起什麼作用。

基於以上種種對東西方文化之差異的整體主義式區分，劉曉波發展了一種目的論的歷史觀。在他那裡，歷史的目的被規定爲「人的解放」，或「人的自我實現」、「人的完成」等等大同小異的說法，它基於劉曉波關於「合乎人性」的概念之上。以衝突、對立、鬥爭以及種種悲劇性的人的存在爲特徵的感性生命的勃發，是這一歷史目的的內在內容；而保障人權、維護私有財產、尊重民主、實行法治等等，則是這一歷史目的的外在制度性規定。對他

來說，走向「人的解放」，一方面是現代文明本身的內在規定，另一方面也是國際性的歷史進程。[15]

劉曉波當然不知道這樣的目的論歷史觀實際上也是一種歷史決定論，他明確表示自己反對歷史決定論。也許正因爲劉曉波對自己所反對的東西不甚了了，他在歷史決定論的道路上也越走越遠。前文已述，劉曉波反對異化，讚賞法蘭克福學派對異化的資本主義的批判。但他同時指出，法蘭克福學派的思想不符合中國的現實國情：

「法蘭克福學派」對現代資本主義的批判，特別是對技術一體化和富足的疾病的深刻分析，只適用於發達的工業社會，而不適應於中國的現實，因為中國的現實不是技術一體化的過分發達，而是很不發達；不是物質財富的高度豐富，而是很不豐富。因而絕不能在中國奢談什麼物對人的異化。老實說，中國人的確還沒有幸運享受到豐富的物質享樂對人性的異化。中國所爭取的自由、民主不是現代西方人所要求的，而是類似於近代西方向中世紀的等級專制和宗教神學所要求的民主和自由。[17]

很顯然，在這裏，劉曉波秉持了一項思想建設，即從奴化到異化再到人性化，是一個必然的歷史過程，其中異化是一個必然經過的中間階段，這樣的歷史命運是中國人無法改變的。他經常把處在奴化階段的中國社會又稱爲「農業文明」。在他看來，從農業文明到資本

主義再到他自己憧憬的人化的文明，是一個歷史決定了的過程。因此，劉曉波贊成中國一些持不同證見的馬克思主義者所提出的「資本主義補課論」。[13]

基於這樣的歷史觀，劉曉波對五四新文化運動也進行了强烈的批判。他的批判與衆不同，乃是指責公認激進的五四還不夠徹底。他的確是比五四時期的激進分子更爲徹底。尤其是在「全盤西化」問題上，劉曉波痛惜中國人固守民族主義的觀念而使個人主義成爲裝飾品，無法在中國紮下根來。他一再强調的觀點是：

> 在振興民族（民族主義）和人的解放（個性主義）的目的抉擇上，立志於現代化的當代國人應該首先選擇人的解放。人是目的，國家是手段。這就是從鴉片戰爭至五四運動之啟蒙留給當代中國人的重要教訓之一。[14]

「人的解放」這一價值是劉曉波評判一切的一個標準，這顯然來源於他的目的論歷史觀。依此標準，即使是日本，在他看來也不是一個現代化的國家。另一方面，儘管劉曉波毫無疑問地渴望中國成爲一個現代化的國家，而且這種渴望正因爲其憤世嫉俗的强烈感情投入而更爲凸顯，但是比任何主張全盤向西方學習的激進分子走得更遠，劉曉波甚至認爲殖民主義未嘗不是一件好事。這一激進的觀點顯然是基於一種看法，即歷史是決定性地走向進步，殖民主義乃是其中合乎歷史必然性的一個階段。像這樣的視角，劉曉波把殖民主義視爲「一

種先進文化對落後文化的征服」，它的最終結果是「在世界範圍內推動了現代化的進程。」[30]

劉曉波是一位持不同政見者，對中共官方意識形態馬克思主義抱有深切的反感，但在殖民主義的問題上，他卻和馬克思本人持有類似的歷史決定論式的看法。這一弔詭式的現象，充分顯示出歷史決定論對中國知識分子的誘人力量。

最後，有必要補充指出，劉曉波的這一目的論歷史觀具有强烈的烏托邦性格。儘管他在理論上反對烏托邦主義精神，而且他對法蘭克福學派成員構造的烏托邦不以爲然，但他自己却有過之而無不及。劉曉波所構造的偶像破壞的烏托邦，在架構的龐大、內容的龐雜和理論的空洞上，堪稱無與倫比。第一，他自信找到了一個理想的世界，儘管這個世界在我們常人看來活像人間煉獄；第二，他自信發現了通向這一理想世界的歷史道路，即全盤西化；最後，他自信地提出了達致這一類理想世界的正確的歷史性方法，即徹底的反傳統主義和全盤性的偶像破壞。從以上的討論中我們不難發現，劉曉波所熱切以求的正是一項爲波普爾所批判的「烏托邦社會工程」，它是以改造中國社會和改造中國人爲目標的；但和波普爾所批判的柏拉圖主義和黑格爾主義的烏托邦社會工程有所不同，劉曉波的烏托邦社會工程的理想藍圖建立在非理性主義的地基之上。[31]

註釋

①原載香港《解放月刊》，本文引自《選擇的批判》，頁249～251。

②See W.L.Chong, op.cit.

③《選擇的批判》，頁34～35。

④同上，頁76～77。

⑤同上，頁58～59。

⑥同上，頁139～140。

⑦同上，頁143。

⑧《審美與人的自由》頁169，或《悲劇・審美・自由》頁254～255。劉曉波對影片中的殺人狂科茲上校極為崇拜。

⑨See Yack, op cit., pp 356-364.

⑩《選擇的批判》，頁122～123。

⑪ 同上，頁22和頁24。

⑫ 參見劉曉波「論理性精神」，《形而上學的迷霧》頁461～462，或《思想之謎與人類之夢—現代～當代之部》頁308～309。

⑬ 同上，見《思想之謎與人類之夢—現代～當代之部》頁309。

⑭ 《選擇的批判》，頁191～192。誰都知道，如果不加限定地談論辯證法，一般是指黑格爾的辯證法，但黑格爾的辯證法絕非僅僅強調對立，更談不上是一種反傳統精神的體現。

⑮ 同上，頁3和頁7。

⑯ 參見劉曉波：「啟蒙的悲劇——五四運動批判」，《明報月刊》，一九八九年五月號頁38、39、40。

⑰ 《形而上學的迷霧》頁422，或見《思想之謎與人類之夢—現代～當代之部》頁262～263。

⑱ 參見金鐘：「文壇『黑馬』劉曉波訪問記」，載《選擇的批判》，頁255。

⑲ 劉曉波：「啟蒙的悲劇——五四運動批判」，頁40；類似的話在頁38上也有。

⑳ 同上，頁38。

㉑ 關於波普爾對烏托邦主義的批判，參見波普爾：《開放社會及其敵人》，頁275～406。伊賽亞．伯林通過其思想史的研究，對烏托邦主義思維方式的特徵，做出了有力的勾畫，本文的討論，在很大程度上受惠於柏林，參見Isaiah Berlin, "The Decline of Utopian Ideas in the West", in his ***The Crooked Timber of Humanity—Chapters in the History of Ideas*** (ed. Henry Hardy, New York: Vintage Books, 1990)。

走向整體性的文化革命：

批判中國國民性和中國知識分子人格

劉曉波的反傳統主義和偶像破壞主義激發了他强烈的整體性革命的渴望。這是一種尼采主義式整體性文化革命的中國版，其突破口是中國國民性和中國知識分子人格的批判，其目標是全新現代人格的再造，正如他自己所說的，「反傳統的核心，是徹底摧毀舊的國人人格，重建國人全新的現代人格。現代人格的建立，就是感性的個體生命的解放。這種解放，必然表現爲對傳統『積澱』的突破。」①

這種整體性革命的渴望，在劉曉波的多本著作中都得到了充分的體現。他的《選擇的批判》一書，表面上是駁斥李澤厚的觀點，但實際上，該書的大部分內容和李澤厚不相干，因爲，在他看來，「李澤厚的理論弱點，從根本上說不是單純的學術問題，而是中國知識分子的人格弱點在理論研究中的反映。」批判李澤厚只不過是一種廣告術，以便引起人們的注

意；劉曉波的真正目的在於借李澤厚爲靶子來批判中國的國民劣根性。他要繼承魯迅未竟的事業：「通過與李澤厚對話，我要說明：在中國，反封建在思想啓蒙層次上的關鍵，仍然是魯迅所提出的改造國民劣根性，特別是知識分子身上的國民劣根性。」②

對國民劣根性的批判，幾乎成爲現代中國知識界的一個小傳統。許多知識分子視之爲中國現代化的要務。然而，對於改造國民劣根性這個龐大的事業，劉曉波不抱什麼希望。對於芸芸衆生，劉曉波更是絕望。要使十多億中國人都從尼采所說的「奴隸道德」的枷鎖中解放出來，這無論如何是不可想像的。但是，劉曉波的絕望是尼采式的，而不是叔本華式的，他多次表示自己是一個積極的悲觀主義者：雖然一切努力都是徒勞的，人生注定要面對悲劇和絕望，但是絕不放棄抗爭。因此，劉曉波的革命炮火對準了中國的知識分子。

劉曉波明確認爲，對於「非人性的」中國文化在中國能夠長期陰魂不散，中國知識分子有著難以推卸的責任；正是中國知識分子的人格弱點，構成了反封建主題中斷的最內在的原因之一。在他看來，中國知識分子人格的最鮮明的特徵是：從來就缺少「懷疑一切」的批判目光，缺少與傳統觀念實行徹底決裂的叛逆精神，缺少爲粉碎舊體系而敢於冒險的魄力，缺少敢於正視現實、改變現實、正視自身、否定自身的勇氣，更缺少感性生命的强烈衝動，缺少悲劇感、幻滅感和緊迫的危機意識。③簡言之，就是缺乏像劉曉波這樣的全盤性反傳統的

勇氣。

形成這一怯懦人格的原因，劉曉波幾乎全部歸結爲中國的傳統文化。他批判孫中山的「天下爲公」是「民本思想的改頭換面」，郭沫若的「鳳凰涅磐」追求的是「天人合一」，聞一多則把屈原的「孔顏人格」當做中國知識分子的人格典範。④

在《中國當代政治與中國知識分子》一書中，劉曉波從五個方面批判了中國知識分子的人格：

首先，劉曉波認定，中國知識分子具有一種愚忠的人格，忠誠的對象是專制制度。「這種忠誠不僅在古代中國，而且在當代中國，仍然被視爲一種爲臣者的最高道德品質。古代的典型是『雖九死而尤未悔』的屈原，當代的典型是劉賓雁所倡導的『第二種忠誠』。」在他看來，正是由於這種忠誠人格，使得中國知識分子很難擺脫對專制主義的依附關係，因爲這種忠誠就是建立在主奴關係之上的。⑤

與這一批判相聯繫的是，劉曉波拒絕道德主義的政治評判尺度。在他看來，中國政治文化中經久不衰的道德評價，是與中國士大夫和知識分子對專制主義制度的忠誠爲基礎的，因爲不與貪官、昏君同流合污，無論在古代還是在當代中國，便足以博取人格高尚的美名。

劉曉波特別痛斥了深諳老莊哲學的中國隱士。對他來說，中國隱士們的清高不過是另一

種巧妙的獻媚術而已。當然，這並不表明他對道家思想，尤其是莊子的思想，有深切的反感。事實上，劉曉波的這些指責主要是基於他對「孔顏人格」和「儒道互補」之關係的理解。他認爲，在道家思想中，尤其在莊子那裡，存在著與儒家傳統真正對立的精神，如懷疑一切、否定現實、相對主義、不可知論、反抗精神、悲觀主義等等，但是這些精神都在後來的儒道互補中被閹割掉了；儒道互補的結果，不僅使中國士大夫們形成了聽天由命的奴性人格，而且在他們的「獨善其身」中注入了儒家的道德內容。⑥

劉曉波堅決拒絕以專制主義的殘暴來解釋中國士大夫和知識分子的忠誠人格的形成。他認爲中國知識分子本身的愚昧和統治者的招安、懷柔政策才是真正的原因，而後一項能夠奏效，也必須以前一項爲條件。中國歷史上不乏暴政的反抗者，但很少有仁政的反抗者，就是這一點的明證。在當代中國，中國共產黨在知識分子身上加封的種種桂冠，以及賜予的種種特權，就可以輕易地瓦解知識分子的反抗、窒息知識分子的獨立思考，使他們成爲專制統治者的同僚。劉曉波特別舉出美籍華人、諾貝爾獎金獲得者揚振寧爲例來說明這一點。⑦

這些憤激的道德批判之詞很容易激起人們的情感共鳴。但是，如果深究起來，人們就不免會懷疑：用愚昧來解釋愚忠，是不是有點循環論證的味道？此外，中國士大夫和知識分子爲什麼總是這樣愚昧呢？這個問題似乎也不是痛斥一番便可了結的，但劉曉波對此沒有深

究。

第二，劉曉波繼續在道德上譴責中國知識分子是「唯我獨尊」的狂妄者，這使得「中國人從來缺少真誠而自覺的懺悔精神，總是把一切錯誤、責任推給別人，而把成功、榮譽、真理歸於己有」。⑧劉曉波嘲笑了中國知識分子在文化大革命後的自我訴苦和自我美化，即他們竭力表白，尤其是通過文學作品，表白自己在共產黨的統治下不外是受難者和抗爭者。這也構成了他否定毛以後中國大陸文學（即所謂「新時期文學」）的一個理由。

在劉曉波眼裡，中國知識分子的這種狂妄和他們對專制制度的忠誠是互爲表裡的。兩者都根源於中國道德至上主義的文化：把自己視爲道德真理的擁有者和掌握者，因而狂妄；對道德忠誠，從而也忠誠於建立在道德真理之上的制度。在這兩者之中，道德主義的狂妄是更爲根本的，是「中國文化最致命的謬誤」。劉曉波在一九八九年發表的一篇短文中同時強調，這一謬誤產生的另一根源是中國人不相信上帝。⑨

劉曉波的第三項批判指向了中國知識分子的民粹主義精神。但是，他對極爲重要的問題，即中國知識分子的民粹主義精神何以產生又如何產生，則沒有做出歷史的研究。他的這項批判實際上是對毛澤東的有關政策的批判。他把中國知識分子的民粹主義精神，與毛澤東推行的「知識分子勞動化」的政策捆在一起加以痛斥。他似乎認爲，中國知識分子自身固有

的民粹主義精神，和毛澤東執行的民粹主義政策是互爲因果的，兩者的迭加作用，導致了知識和知識分子失去獨立的社會地位和價值，取消了知識分子作爲社會發展的動力和指導者的作用，致使無知的大衆成爲推動歷史前進的唯一進步的社會力量。[19]

第四點批判針對中國知識分子的功利化人格。在其《選擇的批判》中，劉曉波就對中國士大夫在理論研究和藝術創作中追求政治和倫理上的功利目的的傾向進行了批判；他認爲這種功利化的「深層基礎」便是「天人合一」思想所造就的中國人的依賴人格，即對政治等級和倫理等級的依賴。[20]在《中國當代政治與中國知識分子》中，劉曉波對這一點又細分爲三個方面加以批判：一是學而優則仕。「走仕途（從政）是中國知識分子的首要人生選擇，是他們取得一定的社會地位的主要途徑。」劉曉波批評說，這種唯政治成敗是從的人格，使得知識成爲政治的附庸，知識分子成爲官僚政客，在政治上不能堅持是非，在學術上不能堅持真理。二是在仕途受挫之後獨善其身。在劉曉波看來，中國士大夫的獨善其身亦是他們功利化人格的一種體現，即一方面是道德修養上的美名，另一方面以保全一己生命爲第一要務。三是中國知識分子在思維方式上的急功近利。由此，劉曉波譴責中國知識分子「既沒有發展出指向超世俗的終極價值的宗教精神，亦沒有建立起指向超經驗的理論假設的形而上學傳統，更沒有培養出超政治的以理性的態度正視事實的實證精神。而只知道跟在如何『修身、齊

家、治國、平天下」的現實功利的後面亦步亦趨。」[12]進而，劉曉波把這個問題和他提出的感性至上的「真正的人」的形而上學觀念聯繫起來。他寫道：「中國知識分子的人格之功利化、實用化，就是人的生命的功利化、實用化，是無個性、無創造力的生命之萎縮狀態、奴隸狀態、依服狀態。」[13]

就當代中國的知識分子而言，劉曉波抨擊了學術的意識形態化傾向。他指出了一個衆所周知的事實，即從一九四九到一九八九年這四十年間，每一次學術論爭都有深厚的政治背景和直接的政治目的。他尤其强調自一九七八年以來的關於「實踐是檢驗真理的唯一標準」的討論，「不具有任何學術意義，而只具有爭權奪利的政治意義。遺憾的是，經過『文革』洗禮的知識分子又一次以生花妙筆加人了這次討論。」[14]同時，劉曉波還大力諷刺了當代中國知識界「以實用化、立竿見影的態度面對西方文化」的普遍傾向。他譴責說：「中年知識分子靠新理論來掩飾內在的虛弱，青年知識分子藉新理論來自我推銷。不懂得柏拉圖、奥古斯丁、笛卡兒、康德、馬赫、羅素、維根斯坦的人，大談西方最時髦的語言哲學、符號學；不懂自然科學的人，大談系統論、控制論、信息論，並以此爲新方法來研究歷史、美學、文學。這種傾向，特別明顯地表現在青年知識分子身上。」[15]在這裡，劉曉波沒有說明，他自己是否被包括在他所譴責的中國青年知識分子之中。

第五，劉曉波鞭撻了中國知識界相互拆台、相互整治的現象。這種人整人的情況，被劉曉波概括爲三個方面：一是大量知識分子在歷次政治運動中「充當當權者的走狗、打手，其叫聲和手腕比當權者本身更猖狂、更巧妙、更惡毒」，以其學術地位和社會影響充當統治者的政治工具，扮演「助紂爲虐」的角色；二是進入官僚階層的知識分子以比文盲式官僚更殘酷、更高明的手段來整肅知識分子；三是中國知識界內部激烈的派系鬥爭。在最後一部分，劉曉波主要討論了中國文藝界內部的宗派鬥爭，尤其是「左聯」內部的爭權奪利、勾心鬥角。在這裡，他也對晚期魯迅進行了批判。⑮對於中國知識界中這些複雜的政治現象，劉曉波沒有興趣加以深入的分析，而是不知不覺地在訴諸十分簡單的道德的批判。

在劉曉波所追求的改造中國國民性的整體性革命中，一個明確的目標就是知識分子獨立人格的形成。他爲此勾畫了一個詳細的藍本：

我認為，知識分子是一個獨立於、超越於整個社會的其他階層之外的，以創造超前性的精神財富為己任，以追求純粹知識為首要價值的羣體。這一羣體應具備以下幾個特徵：

1. 獨立的社會地位。知識分子既不依靠政治集團（當權者），也不依靠經濟集團（資本家），更不依靠廣大民眾，而只依靠自己所擁有的知識。這種以知識而獨立的社會地位需要獨立的財產權和思想、言論自由權來保證。

2.獨立的價值取向。以對「知識之真」的追求為首要人生價值，正如笛卡兒所言：「……就是用我全部的生命，來培養我的理性，盡我力之所能，遵循我擬定的方法，在真理的領域上邁進。」而由這種追求所得到的生命滿足，是任何其他的快樂所無法取代的。

3.獨立的社會作用。這包括兩方面的內容。一方面以創造知識和傳播知識來促進人類的進步。另一方面，以超越的立場對社會提出批判。

4.懷疑、批判的自省意識。知識分子既是社會的批判者，更是自身的批判者，後一種批判高於前一種批判。如果說，由於知識分子的超前性，他們永遠無法與社會處在完全協調的地位上，而總是不同程度地與社會對立，以批判社會為己任；那麼由於知識分子的懷疑精神和自省精神，他們也永遠無法與自身完全協調，而總是把自己作為反省的對象加以批判。在更宏觀的意義上講，知識分子代表著人類的超前智慧，所以其自我反省和自我批判便是人類本身的自我反省和自我批判。相對而言，知識分子的自我批判要比他們所進行的社會批判更困難，也更重要。因為人最軟弱的時候是真實地面對自己的內心世界。每個人的最大敵人都是他自己。

5.超越意識。知識分子之所以具有進行自我批判和社會批判的懷疑精神，就在於他們對人類、對自身的有限、弱點具有清醒的自覺，因而他們總是樹立起一個超人類的絕對價值為

現實人生的參照系，以此來不斷地進行自省，並通過自省達到不斷地超越。即便終極的價值是不可企及的，但是必須有它的假定性存在，因為沒有這種假定性存在，知識分子便失去了進行自省的價值標準。在這個意義上，知識分子對超越性價值的追求可以稱之為懺悔式的、贖罪式的虔誠的宗教情懷。⑰

把知識分子獨立性的問題，化約爲知識分子的道德勇氣和人格精神問題，這樣的話語對於中國人來說是再熟悉不過的了。事實上，劉曉波對中國知識分子人格的批判，絕不是空穴來風，而應從一個更大知識背景來加以討論。自一九八七年下半年到一九八九年初，中國大陸的知識分子就知識分子的自主性和獨立性問題展開了熱烈的討論。這場討論涉及到知識分子的社會角色、學術共同體的自主性，以及學術與意識形態的關係這樣一些複雜的問題。正如中國的許多討論一樣，這些複雜的問題，在很多人那裡被歸結爲中國知識分子羣體的道德人格問題上。强調知識分子的獨立人格，成爲這場討論中最引人注目的論點。批判傳統的「學而優則仕」，亦成爲討論的一大熱點。⑱

劉曉波的有關言論，基本上可以說是這場討論中的諸多觀點的彙編，只不過他的批判更爲激烈、更爲徹底、更有具體的針對性，當然也更爲情緒化。而且，他的批判集中體現了最爲中國知識分子熟練使用的道德主義的評論方式，儘管他本人竭力反對中國文化中的道德主

義。我們從劉曉波關於中國知識分子的批評中，無法對中國知識分子行爲和思想（除了道德方面）的特徵，有更爲深入的了解。中國知識分子的一切行爲，例如爭權奪利、勾心鬥角，似乎都是道德不彰所致；似乎道德問題解決了，這些問題也就迎刃而解了。對中國的傳統文化或中國的國民性進行道德譴責，在中國知識分子當中，也是屢見不鮮的事情。劉曉波的批判，和柏楊的「醜陋的中國人」的觀點，如出一轍。

同時，劉曉波對知識分子獨立人格藍圖的勾畫，似乎爲中國的所有知識分子指出了道德人格改造的正確方向。這樣一種做法不免使我們想起儒家關於君子的有關話語。劉曉波的所作所爲並沒有跳出這一話語體系，儘管他對儒家的思想深惡痛絕。當然，劉曉波對理想的知識分子（亦即他的君子模式）所施加的規定，在內容上不同於儒家的君子理想：一方面，劉曉波保留了他所信奉的尼采主義人生觀的內容，另一方面也通過對他人觀點的彙編加進了一些新的內容，例如對宗教情懷的强調。

然而，把問題歸結爲一種帶有理想主義色彩的道德精神，是否能真正解決問題，是令人大可懷疑的事情。這個套路正是中國士大夫和知識分子幾千年來屢試不爽的套路。具體言之，劉曉波提出的知識分子獨立人格理想模式是否不切實際，這絕不是一個無關緊要的問題。中國的知識分子爲什麼總是熱衷於提出諸如此類的不切實際的道德理想，以作爲解決一

切問題的關鍵，這也絕不是一個無關緊要的問題。事實上，劉曉波本人能否堅持他自己提出的標準，便大爲可疑。雖然劉曉波提倡懷疑一切，但他毫不懷疑他對中國知識分子人格的批判，不僅爲改造中國知識分子開闢了道路，而且還闡明了當代中國知識分子的中心使命。

是否切合實際僅僅是問題的一個方面。在劉曉波看來，當代中國知識分子的中心使命就是在自己的靈魂深處爆發一場道德人格的革命，這是中國國民性改造的一個支點，也是中國走向現代化的決定性一役。實際上，這樣的觀念並非爲劉曉波一個人所獨有，各種版本的道德人格革命在中國知識界層出不窮，只不過劉曉波的這個版本在內容上有一些獨特性。這一文化現象牽涉到另一個更爲深刻的問題，這是一切以人性改造爲核心的政治和道德烏托邦主義都將面臨的問題：既然劉曉波的人性改造計畫是許可的，別的改造計畫，例如毛澤東的改造計畫，爲什麼就得禁止？難道劉曉波對毛主義的批判不過是半斤對八兩的道德指責？我們是否又碰到一個惱人的話語體系問題？難道中國文人們幾千年來樂此不疲的相互道德批判的思想基礎，直到今天依然沒有得到反省？爲什麼在劉曉波以及其他知識分子那裡，依然會出現以傳統的道德指責的方式來指責傳統的道德指責的現象？難道對傳統進行批判一定要用道德譴責的形式？

註釋

①《選擇的批判》，頁130～131。
②同上，頁10。
③同上，頁2。
④同上，頁8。
⑤《中國當代政治與中國知識分子》，頁35～41。
⑥參見《選擇的批判》，頁120～122。
⑦參見《中國當代政治與中國知識分子》，頁148～150。
⑧同上，頁56。
⑨參見劉曉波：「狂妄必遭天責——論中國文化的道德至上的致命謬誤」，載《悲劇．審美．自由》（台北），頁65～75。
⑩《中國當代政治與中國知識分子》，頁71～106。

⑪參見《選擇的批判》，頁222～226。

⑫《中國當代政治與中國知識分子》，頁108～114。

⑬同上，頁122。在《選擇的批判》中，劉曉波在批判了中國知識分子智識活動中功利化之後，馬上指出這是中國人生命本身功利化的表現。參見《選擇的批判》，頁226。

⑭《中國當代政治與中國知識分子》，頁118～119。

⑮同上，頁122～124。

⑯同上，頁133～150。

⑰同上，頁86～87。

⑱知識分子獨立人格論的最有力的倡導者是上海華東師範大學的許紀霖，參見其「知識分子獨立人格論」，載王元化主編：《新啟蒙(1)·時代與選擇》（湖南教育出版社，一九八八年），頁77～91。劉曉波的「形而上學與中國文化」一文，也發表在這一刊物上。

結　語

理性主義與非理性主義之間的衝突，是我們這個時代智識和道德上的最嚴重的問題之一。這一問題本身並不爲我們這個時代所獨有，我們至少可以追溯到老子、孔子、莊子和孟子的時代；也不爲我們中國所獨有，德國以及整個歐洲大陸知識界也爲這個問題糾纏不清。單憑歷史的悠久性，我們就可以深切體會這一問題的深度；況且，這一衝突在當今的世界已經達到了極其熱烈的地步，它關涉到我們每一個人的道德生活和社會生活。

非理性主義在當代中國的興起，在很大程度上說，正是中國的道德生活和社會生活出現全面危機的標誌之一。然而，本文的意旨並非在於重述中國道德和社會秩序瀕臨崩潰的尋常識見，而是力圖揭示出現在中國的另一項危機，即全面的思想危機。它深刻地體現在自晚清以來，中國知識分子當中層出不窮的傳統與反傳統的爭論之上。這一全面思想危機的歷史雖

然並不悠久，然而，歷史的不斷重演不僅加深了這一危機的深度，而且使其複雜程度也已經到了這樣的程度：任何研究者都難以全面地把握這一危機。本文僅僅就一個案例，一個膚淺但卻極端的非理性主義者，即劉曉波的作品，來探究這一危機的若干層面。

劉曉波向理性主義發起的全面攻擊，從具體的時代背景來看，有充分的理由使人產生同情。中國共產主義意識形態，有效地把馬克思主義的歷史理性和中國傳統的道德理性結合起來，並使之滲透到社會的各個角落。個體，無論是理性的個體，還是感性的個體，都處在這一無形枷鎖的無所不在的束縛之中。正是在這一枷鎖般的生活中，劉曉波是這一代中國青年的代表，他發出了最強有力的反抗的聲音。

然而，基於具體的歷史原因所產生的同情，並不構成我們取消理智上的批評的理由，否則中國的思想危機將永遠危機下去。這項危機的一個主要表現在於，以劉曉波爲代表的非理性主義者，他們不僅僅在掙脫枷鎖，而且在反抗我們有可能過上的雖然不是盡善盡美但卻不失爲正常的社會生活。非理性主義者高高在上，他們爲芸芸衆生們指點迷津。然而，打碎枷鎖之後，人們要麼步下懸崖，要麼走進狼羣。非理性主義者的人生最高境界，在渴望過上正常生活的普通人看來，乃是徹頭徹尾的地獄。非理性主義者持相對主義的邏輯，因此，地獄就是天堂，天堂就是地獄。據他們說，這樣的境界就是自由的境界。

如果我們從英美自由主義的傳統來看，這樣的自由完全是自由的對立面。無論從道德上說，還是從我們對自由民主的追求上說，我們有足夠的理由拒絕這樣的自由。但是，劉曉波以對這樣的、和自由主義背道而馳的自由觀的宣傳，在渴望自由的中國知識界引起轟動，造成「劉曉波現象」，充分顯示出中國文化危機的深度。假如非理性主義是在知識分子中流行的一種思想疾病的癥候的話，那麼我們也應該從思想上找出這一疾病的病因，分析這一思想流行的一些原因。我們已經並且將要看到，所有這些病因正是本文力圖探究的在中國知識分子身上根深柢固的一些思想預設。在這些思想預設的支撐下，非理性主義在今天，正像在兩千多年逝去的時光中一樣，無法承擔取代傳統的儒家式理性主義的重任。

第一個思想病因在於非理性主義者在極其含混的意義上來使用「理性」及「理性主義」這些字眼。當然，這些字眼本身有一定的含混性。但是，現代哲學的發展，已經使這些含混的概念得到了相當程度的澄清。令人遺憾的是，作為當代中國非理性主義的代表，劉曉波對這些澄清缺乏應有的了解。一方面，他常常把一般意義上所使用的「理性主義」一詞，和與經驗主義相對的「理性主義」，即本文經常使用的「唯理主義」一詞，混淆起來。唯理主義對理性的頌揚，的確是理性的僭越。波普爾推薦用「唯智主義」（intellectualism）來稱呼這種「理性主義」。和唯智主義相反，批判的理性主義反對理性的僭越，強調理性的種種限制，

但同時主張在一定的界限之內盡可能地訴諸理性來解決問題。①劉曉波對理性主義的批判，總體上來說，是在唯智主義的意義上來使用「理性主義」一詞，此時，他把理性主義等同爲形而上學的思維方式。至於說劉曉波是否知道在這樣的理性主義之外還有另外的理性主義，是很難說的。前文已經討論，被劉曉波讚賞的「西方的理性主義」是懷疑一切、批判一切、否定一切的理性。雖然他把這種理性主義和波普爾拉扯在一起，但我們清楚地知道，這種「理性主義」和波普爾所說的批判的理性主義，完全不能等同，因爲在批判的理性主義者看來，理性完全沒有資格懷疑一切、批判一切、否定一切。

另一方面，在劉曉波的非理性主義心靈中，理性主義不僅是唯智主義的，而且是實證主義的。實證主義的理性主義只相信經過理性主義論證（這種理性論證既包括推理也包括經驗的檢驗）的東西。許多無法經受理性論證的，便會遭到拋棄。劉曉波對休姆的許多誤解，正是基於這樣的實證主義的理性觀。

籠而統之地談論理性、批判理性，便會出現一個極具諷刺意味的現象：劉曉波全力反對理性的萬能，但是他所理解的理性是萬能的；換言之，他沒有辦法想像並非萬能的理性是如何運作的。既然理性是遍及一切的，那麼反掉了這樣的理性，剩下的只能是虛無。由此，我們可以清楚地看出劉曉波達致道德相對主義或道德虛無主義的思想理路。劉曉波的非理性主

義固執理性之知的無限全能，把它的界限作爲一切的界限。他在這一界限之內找不到確立價值普遍性的理性基礎，於是就放棄了一切有價值的、神聖的東西，並轉而膜拜原始的生命衝動和惡的力量。這種做法本身就是一種形而上學的作爲，其結果必然導致道德相對主義和價值虛無論。很顯然，劉曉波的這一失敗，完全是由於他自己從形而上學的立場出發所致，但他卻把這自己一手造成的失敗說成是理性的失敗。這一失敗絕不是劉曉波個人的現象，中外反理性主義者，尤其是非理性主義的反理性主義者，都沒能走出這一失敗。②

不止如此，劉曉波推出道德相對主義或道德虛無主義，還另有其他的形而上學基礎，即形而上學的人性論。這就是我們要討論的第二項病因。人性善惡的形而上學爭論，在中國可以追溯到孟子和荀子的時代。在這一形而上學的論爭的基礎上建立道德理論和政治理論的大廈，已成爲知識分子不加反省的通則。然而，雖然這樣的爭論在西方同樣歷史悠久，但是自休姆以來，從人性是什麼推出道德和政治秩序應該是什麼的理路，已經遭到摧毀。

我們已經指出，雖然劉曉波推崇休姆，但他對休姆的這一立場並不了解。事實上，對休姆的這一立場有深切了解並接受的中國知識分子，如果有，也是寥若晨星的。從中，我們再次體會到中國知識分子對英國思想傳統隔膜的深度。正像許多中國知識分子一樣，在劉曉波那裏，人性善惡的論爭，始終激起强烈的回聲。他一再表達他對性善論的厭惡，對性惡論的

偏愛，而從來不去追問一下這樣的爭論是否有意義，是否屬他自己嚴加批判的形而上學。劉曉波對民主、私有制、法治、社會契約的贊同，乃是基於他的性惡論；他對尼采和存在主義的頌揚，在某種程度上，也是基於他的性惡論。對他來說，正是尼采和存在主義的思想揭示了存在、生命和人性的真相：人的自私、道德說教的虛僞、政治的殘酷無情，社會生活中無所不在的謊言、人與人之間的冷漠和隔閡、生命存在的荒謬和無聊等等，所有這些都時時刻刻在我們的周圍發生。

劉曉波對非理性主義哲學，尤其是尼采主義和存在主義的狂熱宣揚，顯示出當代中國思想界處在深重的價值危機之中。當人們對於實然和應然的關係沒有一個透徹的反省時，這種價值危機的日益加深也就不難理解了。其結果，人們對於自己安身立命之何在的茫然，便達到了病急亂投醫的地步。毫無疑問，在這個世界上，有許多東西有理由使我們痛心疾首，非理性主義的思想家正是通過其深刻的生命體驗洞澈了這一切。然而，在非理性主義那裏，最嚴重的問題是，這些令我們痛心疾首的事情，被描述到了一種歇斯底里的地步，實然彷彿成了應然：既然世界充滿了惡，那麼我們也就應該惡下去。在生命的體驗以及對這些體驗的表達方面，劉曉波充其量也不過是鸚鵡學舌的水平；然而，在歇斯底里的程度上，劉曉波則不亞於任何非理性主義者。在他那裏，高級牢騷簡直變成了高級信仰。

我們要討論的第三項病因是本質主義。本質主義的方法論在中國的智識生活中已經到了無所不在的地步。③劉曉波名義上反對本質主義，但他所反對的本質主義實際上是理性主義的本質主義；至於非理性主義的本質主義，他不僅不反對，反而大力宣揚。當然，此時他不會認爲他所宣揚的是一種本質主義；但是，以分析的眼光來看，劉曉波正是從一個極端擺向另一個極端，而無論怎樣擺動，他依然沒有跳出本質主義的話語體系當中。他的感性至上、他從性惡論推出的道德和政治理念、他對尼采和存在主義的道德理論的接受，都受到其本質主義方法論的支持。沙特的「存在先於本質」，在劉曉波那裏，有了明確的本質主義的含義，即存在等於本質。一切存在的就是存在的本質，存在的本質便規定了我們的存在，我們便不得不按照存在的本質去存在。當我們聽到劉曉波遵奉沙特的教導告誡人們「人被判定爲自由」時，我們無法不體會到其中的本質主義邏輯。

事實上，正如前文所分析的，劉曉波的非理性主義的本質主義爲他的審美的人生觀奠定了方法論的基礎。他發展出一套存在主義的「真正的人」的觀念。按照這一規定，「真正的人」反對傳統、蔑視道德、崇拜邪惡、讚美野性、渴望孤獨、反抗社會。成爲「真正的人」就意謂著人性化，人性化就意謂著自由，自由就意謂著審美的人生。在劉曉波的自由中，邪惡、褻瀆、冒險、孤獨、痛苦、無奈、荒誕、瘋狂的本能、殘酷的衝突、極端的自虐，都赫

然挺立。他繼續宣稱，這樣的自由便意味著自我實現和人的解放。

這樣一種非理性主義的自由觀迫使我們接受一種浪漫主義的信仰，「信仰一種所謂的選民理論，而將人分爲治者和被治者，分爲天生的主人及天生的奴隸」④。任何人都有充分的理由，也有嚴正的權利拒絕這樣的道德選擇，儘管它盜用了自由和人道主義的美名。當人所生活在其中的道德世界被視爲虛無時，一切人的絕對放縱便得以確立，一種人對另一種人的擺弄、操縱、强制便在人道主義的名義下得到允許，生活在自由之中便和生活在奴役之下等同起來。這不是自由，也不是人道主義。

與此相關，劉曉波所提倡的個人主義，也是一種以自我爲中心的個人主義，或者說，一種英雄式的個人主義。這和盎格魯—撒克遜的個人主義傳統是不相容的。這種尼采式個人主義的膨脹將導致一種無政府主義的立場。所有的規範，包括法律、道德、羣體生活的準則、傳統等等，都會受到破壞。

本來，非理性主義的興起，作爲對中共官方意識形態及其唯理性主義基礎的反抗，具有正面的意義；但是，一旦這種反抗採取的是一種整體主義和本質主義的方式，非理性主義興起便超出了其本來意識形態意義，而對整個文化意識的走向產生了深刻的影響。換言之，非理性主義的興起已經成爲一個文化現象。從中，我們甚至可以聽到中國傳統固有的偶像破壞

主義的回聲。然而，偶像破壞主義的一個內在思想的趨勢，就是從偶像破壞走向規範破壞、從價值絕對走向價值虛無。如果始終停留在唯理性主義和非理性主義之爭的話語體系中，中國的文化危機就會始終持續下去。

事實上，中國知識分子長期以來一直以整體主義和本質主義的方式，在唯理性主義與非理性主義兩極擺動，劉曉波的非理性主義正是這一擺動的最新呈現。這樣一種話語體系的存在，客觀上，使得比較溫和的批判理性主義及其思想傳統淵源——蘇格蘭啓蒙運動思想，在中國知識分子中長期受到忽視；或者即使表面上重視，但也難得要領。這一點也可以解釋自由主義思想傳統在中國的相對薄弱，實際上，英美自由主義思想正是在蘇格蘭啓蒙運動的傳統中成長起來的。非理性主義表面上贊同個人主義和自由，但是它的總體取向是破壞性的。在一個破壞性的思想傳統中，自由主義無法正常地成長。脫序的社會與自由的社會，是完全不相同的社會。如果非理性主義在中國大陸的興起，從對中共意識形態的反抗走向對無政府主義或準無政府主義的接受，從而導致價值虛無主義的興起，那麼它即使有其正面的社會意義，但也以導致更大的文化危機做爲代價。

與本質主義在思想上互爲表裏的是樂觀主義認識論和目的論歷史觀。墨子刻教授在他對中國知識分子的多項研究中指出，這兩點在中國知識分子身上是未經反省的思想預設。按照

樂觀主義認識論，道德或規範性的問題跟科學問題一樣都有客觀的真理，人心有能力完全把握這些真理，而且有能力以這些真理形成一個很完整的體系。能夠做到這一點的，絕非芸芸衆生，而是極少數具有先知先覺能力的人。當然，對於什麼樣的人才有資格成爲這樣具有先知先覺能力的人，或稱「聖人」，持不同觀點的知識分子有不同的規定。在這種認識論的支持下，中國知識分子往往對歷史抱有一種目的論的看法，世界歷史似乎有一個預定的方向或「潮流」，於是他們的歷史研究便充斥著一種二分法的評判，好的歷史是走向正確歷史目標的歷史，偏離這一方向的則是壞的歷史。⑤

劉曉波的非理性主義表面上與此相反，實則不然。在道德問題上，劉曉波當然反對客觀真理的存在，但是他的道德相對主義卻包含有認識論的樂觀主義成分。劉曉波極爲自信地把不同的價值列在一個等級體系之中，只不過他把社會普遍接受的那些道德準則打入底層，而把相反的準則提昇。他相信，他的這種排列乃是基於對「真正的人性」的發現。當然，具有如此洞察力的人是少而又少的「真正的、徹底的人」，包括尼采以及能夠理解尼采的人。由於有這樣的樂觀主義，劉曉波的歷史觀也無法擺脫中國知識分子的思想預設。正像許多中國知識分子一樣，劉曉波也熱衷於向人們推銷他所勾畫的歷史目標，這一目標被說成是中國現代化的方向。

本質主義、樂觀主義認識論和目的論歷史觀的併發症是烏托邦主義的社會工程。這是我們要討論的最後一項病因。劉曉波的社會工程是一項以改造中國人，首先是改造中國知識分子的人格爲目標的整體性文化革命。把中國知識分子的人格塑造成尼采哲學規定的那個樣子，從而使之成爲「眞正的人」，這對於中國的現代化，如果不是唯一重要的，也是最具有決定性的。在這項革命的藍圖中，全盤性的反傳統主義和全盤西化是革命的手段，人的解放、或自我實現、或人的自由，是革命的目的。對於中國人來說，從奴化經異化，最終走向劉曉波所憧憬的人性化的世界，這是一個歷史決定了的過程。中國人注定要走向劉曉波所勾畫的「審美的自由」的境界，這樣的境界當然不是詩情畫意的，而是充滿了衝突、殘酷、痛苦、孤獨、恐懼和死亡的世界。

這樣的以改造人爲目標的整體性革命，中國人已經經歷了許多次；這樣的歷史決定論，中國人也已經領教了各種版本。文化大革命依然沒有把中國知識分子從這種整體性的革命夢想中喚醒。劉曉波對文化大革命進行了激烈的批判；然而，由於深陷某些在中國知識分子當中普遍固有的話語體系，他並沒有感到他重新走上這一歷史的老路，他也並不會爲此感到悲哀。相反，從他的文字中，我們不難看出，他的內心是充實的，那是一種發現了絕對眞理之後的充實感，但他也感到悲哀，這種悲哀感乃是別有緣由的。這正像一位評論者所說的：

他時刻感到「上帝」與他同在，他的內心有著堅定的理想支撐，他相信自己生命的意義。在與「上帝」直接溝通方面，他是充實的，但在現實世界中，卻又是孤獨的，這是一種「世人皆醉我獨醒」的孤獨，一種願為人理解又不為人理解的孤獨，最後，索性不要人理解了。[6]

於是，在中國傳統的「以天下爲己任」的士大夫精神的指引下，劉曉波以救世主的姿態痛斥一切。他的痛斥格外地無所畏懼，格外地理直氣壯，也格外地莊嚴神聖。既然發現了存在的本質，既然發現了生命的意義，既然發現了歷史的必然的規定性，那麼現實世界中的一切既定的東西，如果成爲人走向人的解放的歷史終極目標的障礙的話，又有什麼理由不能加以徹底的摧毀呢？就這樣，劉曉波當仁不讓，堅信自己就是烏托邦社會工程的工程師。對自己的信念堅信不疑，但這種信念理所當然地受到人們的懷疑，於是他就陷入了一種墨子刻所說的「困境感」：他發現了歷史發展的正確方向，而且找到了通向這一歷史的正確目標的正確道路，但是卻沒有能力推動歷史的前進，因爲整個社會，尤其那些執迷不悟的知識分子，構成了歷史朝這「正確方向前進的障礙。劉曉波的憤世嫉俗也許就是緣於這種「困境感」的激發。[7]

然而，我們如何對待他的反抗、他的偶像破壞、他的整體性革命呢？也許，前文的討論

已經清楚地從理知上暴露了劉曉波的人格革命的謬誤，從而也就清楚地表達了我們的價值判斷，對此已無須贅述。在這裏，我們只想引用一下後期卡繆在其《反抗者》一書中對自己早年的虛無主義立場進行的自我批判：「每當反抗把全盤拒斥現存的東西神聖化，把否定本身絕對化，反抗就成了殺戮。」[8]對於這位存在主義過來人的自我反思，我們應該格外傾聽。值得記上一筆的是，卡繆這部著名的《反抗者》的發表，引發了他和沙特爲時一年之久的論戰，最後他和沙特決裂。在這部著作中，卡繆反對革命，反對殺戮和惡，反對迷失了方向的反抗。他否定了法西斯主義的「不合理的殺戮」，也否定了蘇聯共產主義的「合理的殺戮」。這場論戰關涉到二十世紀泛濫一時的道德相對主義和虛無主義的大問題。儘管當時的沙特在論戰中表面上占了上風，但令人欣慰的是，歷史終於站在了卡繆的一邊。

註釋

① 參見波普爾：《開放社會及其敵人》，頁976～977。此書的中譯者採用了「理知主義」和「主知主義」這兩種譯法。

② 中國學者劉小楓對西方存在主義者的道德虛無主義與他們對理性的看法之間的關係，有精闢的批評，參見其《拯救與逍遙》（上海：上海人民出版社，一九八八年，頁458～469），或台北風雲時代出版公司一九九〇年出版之《逍遙與拯救》頁213～252。

③ 在對八十年代後期中國知識分子的「五四話語」所做的一個案例分析中，我曾經指出了本質主義的方法論如何強有力地支持了眾多中國知識分子，在他們的歷史學作品中堅守歷史必然性的意識形態立場，參見拙著《中國啟蒙的歷史圖景》。

④ 參見波普爾：《開放社會及其敵人》，頁985。

⑤ 可參見墨子刻：「二十世紀中國知識分子的自覺問題」，載《當代》（台北），第73期（一九九二年五月）和第74期（一九九二年六月）。

⑥ 許紀霖：「我看『狂人』劉曉波」，載《書林》一九八八年第7期，頁9。

⑦ 參見墨子刻，前引文，《當代》第74期，頁70。

⑧ See Albert Camus, *L'homme revolte* (Paris: Collection idese Gallimard, 1951), p. 106.

後記

激烈的反傳統主義，自五四新文化運動以來，已經在中國的思想文化界形成了一個强有力的傳統。這一現象，已經引起了學術界的研究興趣。這種研究，和以往基於某些文化甚至政治的保守立場對反傳統主義所做的意識形態批判，不可同日而語。

在這些研究中，林毓生先生的《中國意識的危機》和王凡森先生的《古史辯運動的興起》最值得注意。林毓生的研究以五四新文化運動的主將陳獨秀、胡適、魯迅爲對象，揭示出他們的反傳統主義受到了一種唯智主義、整體主義的思想模式（an intellectualistic-holistic mode of thinking）的影響，他又稱這種模式爲「藉思想文化以解決問題的方法」。在他看來，這種思想模式是中國傳統文化中固有的，尤其是儒家傳統中固有的，不能以西方文化的涉入來解釋這一點。王凡森集中探討了「古史辯運動」在思想史上的意義，這是一個被以往

研究忽略的課題。他把這項研究和其關於章太炎的研究結合起來，力圖說明中國文化中內在的反傳統力量，對近現代中國思想史中的反傳統主義所造成的影響。

他們的共同點是訴諸中國文化內部的因素，來解釋反傳統主義在近現代中國興起的原因，從而具有極大的啓發性，也引起了學術界的廣泛關注。筆者的研究也深受他們的啓發。然而，我希望强調指出，在如何解釋反傳統主義在近現代中國思想界綿延不斷這一歷史事實的問題上，中國文化內部的因素顯然是重要的，但我們絕對不能忽視外來的影響。同時，這些外來影響如何與中國內部固有的因素相互銜接乃至共振，亦是我們應該關注的重點。當然，指出這一點並不意味著批評林毓生和王凡森兩位先生的工作，事實上，學術作品往往有其特有的焦點，要求面面俱到是不求實際的。

本書便試圖從外來因素來說明反傳統主義的傳統在當代中國的興起。我分析的焦點，是西方的非理性主義思潮對當代中國最著名的反傳統主義者之一——劉曉波的影響。具體細節書中已述，此處不贅。事實上，這一現象在五四時期同樣存在，然而對這一點中國和西方的學術界都没有做出强有力的、相對全面的分析。汪暉先生的《反對絕望》在這方向上做出了一定的努力，他的研究對象集中在魯迅，對魯迅思想中的尼采主義一面做出了相當有力的分析。但汪暉的主要目的不在解釋魯迅的反傳統主義，而在於說明魯迅的文學和思想中具有的

現代甚至後現代的一面，即存在主義的特徵。筆者原希望把當代中國非理性主義的反傳統主義，放在整個中國近現代的反傳統主義的思想背景中來考察。但是，由於筆者目前實在無暇研究五四，本書的研究便缺乏歷史的縱深感，只好留待他日或在其他撰述中努力。

此外，值得說明的是，本書也不是對當代中國反傳統主義的一個全面研究。事實上，當代中國最有力、也最著名的反傳統主義者，至少可以列舉五位，即方勵之、金觀濤、包遵信、劉曉波和劉小楓。在他們中間，只有劉小楓可以說超越了五四。他的反傳統主義已經在思想基礎上不同於中國近現代的反傳統主義傳統，即超越了唯理主義與非理性主義的對立，認識到確立價值與建立知識的不同，意識到如何在主體際間確立價值的普遍性問題。毫無疑問，這個問題乃是當今人文學的一個重要研究內容，胡塞爾（Edmund Husserl）在這方面做出了最重要的努力。然而，總體來說，人文學在這方面的努力距其理想目標尚有很大距離；換言之，如何達致主體際的普遍性仍然是個懸而未決的問題。劉小楓基於基督教神學所建立的反傳統主義，同樣面臨著這個巨大的問題，儘管他在這方面顯示出一種有待追問的過分強烈的樂觀主義信念，認為藉助於德法人文學傳統，尤其是價值現象學，這個問題似乎已經在很大程度上得到了一定的解決。其他四位，都在不同的層面繼承了五四的傳統，並在一定的意義上發揚光大。儘管他們都力圖超越五四，但可以說他們充其量僅僅是發展了五四的傳統。

方勵之的反傳統主義是基於啓蒙運動的唯理主義和科學主義，即相信科學能夠解決近乎所有的問題。他對當代人文學最重要的睿識，即科學與價值的分離，基本上缺乏了解和同情。（值得一提的是，許多人似乎認爲這只是歐陸哲學家的看法，但筆者希望指出，像波普爾這樣的理性主義者，同樣具有這一睿識。）當然，方勵之是一位科學家，對此不應苛求。金觀濤在大的方面與方勵之有很多相似之處，他的特色是深化了啓蒙運動對科學理性之萬能的堅强信念。在歷史觀上，金觀濤把控制論和系統論的方法引入中國宏觀歷史的研究之中，雖然提出了不少很有啓發性的見解，但是在方法論層面極大地强化了整體主義在中國社會科學和人文學研究中的力量，並使之「科學主義化」。事實上，由於對控制論和系統論方法的有限性，尤其是對研究社會和人文問題與自然現象之間的方法論差別，缺乏足夠的體認，金觀濤的歷史觀以及與之相關的反傳統主義，依然建立在對一種歷史必然性的信念之上。電視劇《河殤》更以形象化和大衆化的語言傳播了這一反傳統主義的理念。很顯然，金觀濤在「歷史必然性」上的信念，和啓蒙運動以及黑格爾主義的思想傳統在中國知識分子文化中的根深柢固有關。值得注意的是，金觀濤在哲學上也做了很大的努力，試圖以現代科學來改造、或者說修補黑格爾主義。他和方勵之一起，是當代中國科學主義思潮的最重要代表。科學主義在中國近現代的傳統中是非常有力的一個要素，它和反傳統主義傳統幾乎成爲孿生兄弟。

黑格爾主義在中國的影響實際上更爲深遠。包遵信的反傳統主義可以說完全是在黑格爾主義的框架中運作的，他對歷史必然性的信念促使他反對一切對現代性的批判，而且堅定地認爲，反對中國傳統是中國走向現代化的必由之路。在他那裡，這種黑格爾主義的信念完全發生在思想預設的層面，之所以如此，和他深受馬克思主義哲學的教育有關，儘管他力圖擺脫馬克思主義教條的影響。同時，有趣的是，包遵信的反傳統主義還與中國文化內部的反傳統因素有關，他對儒家的異端分子陳亮、葉適、李贄等的正面評價，反映了這一點。筆者原擬撰寫「包遵信與當代中國的反傳統主義」一文，但因時間緣故遲遲沒有動筆。

非理性主義和唯理主義是一個硬幣的兩面，具體地說，尼采主義和黑格爾主義是一個硬幣的兩面。本書便以劉曉波爲例，試圖說明非理性主義對中國反傳統主義的影響，同時也說明一些同樣爲並非非理性主義者所持的思想預設，在非理性主義的反傳統主義中的潛在影響。這樣，也許能夠有助於我們從更大的思想背景中來考察「劉曉波現象」。當然，本書的風格也以很强的方式表達了筆者所持的一個意識形態信念，即如果我們不超越理性主義與非理性主義之爭，中國的文化將繼續在一個封閉的框架中危機下去。筆者最近亦撰寫了另一部小書《黑格爾主義的幽靈與中國知識分子》，對李澤厚進行了研究。如果能夠把兩本書對照參看，便輕而易舉地看出其論點的相關性。該書沒有後記，本後記所交代的歷史背景，對該書

亦相關。但是，該書所討論的是當代中國思想界中相對較爲保守的一面，即筆者所說的「新傳統主義」。在那本書中，筆者已經交代，對保守主義的研究，必須要和對激進主義的研究聯繫起來，因爲，正如許多中外學者已經指出的，保守主義和激進主義發生在同一個思想框架之中，或者說「話語體系」之中。

最後，有必要提及一點，目前，知識界和文化界對於近現代中國的反傳統主義有一些似是而非之論。很多人强調應超越「傳統與現代」的二分法，否則無法解釋近現代中國的許多複雜現象。這一點不限於思想史研究，筆者對此深表贊成。但是，這種觀點在某些人那裏引發了一些極端之論，例如認爲我們甚至不應該使用「反傳統主義」或「全盤性反傳統主義」等詞彙來描述某些思想史上的現象。有些人甚至認爲，中國近現代思想史上甚至沒有「反傳統主義者」或「全盤性反傳統主義者」，相應地，也沒有「保守主義者」，因爲大家都追求中國的現代化，也沒有人真正認爲應該拋棄中國固有的所有東西。筆者在拙著《中國啓蒙的歷史圖景》一書中，對這樣一些似是而非之論已經做了一些分析。在本書中，我也提到了這一點。在這裏，我願意再次强調一點，我們的確應該注意研究中國思想史現象中的複雜性，但這並不妨礙我們使用「反傳統主義」或「全盤性反傳統主義」或「保守主義」等詞彙來作爲某些現象的代名詞。事實上，如果清楚地使用定義，那麼沒有人像上述那些似是而非論的

持有者所認爲的那樣來使用這些詞彙。這些似是而非論的持有者所批評的，實際上，要麼是稻草人，要麼是他們自己。

後記一向是作者表達某些情感的好地方。筆者也希望就本書以及《黑格爾主義的幽靈與中國知識分子》一書，一併表達一些願望。首先，由於當代中國的種種思想運動，實際上還遠沒有成爲「歷史」，因此筆者希望讀者原諒拙著的「不客觀」之處。尤其對於拙著所涉及的中國知識分子，筆者希望讀者理解，拙著不是針對他們個人而作。當然，如果他們在學術上確有問題，筆者也毫不客氣地加以指出。因爲我充分了解，無論是劉曉波還是李澤厚，對於中國學術的發展一向持殷切的期待，他們在許多文章中多次强調正面批評對於學術發展的重要性。

其次，我要向馬漢茂教授、陳曉林先生、林道羣先生、修海濤先生、王焯先生、薛湧先生、王焱先生、林甦女士、陳隆昊先生，表示感謝，他們對筆者撰寫這兩本書提供了各種各樣的幫助和鼓勵，隆情高誼，難以忘懷。

最後，我僅將這兩本書獻給內子朱丹，若非她的大力襄助，這兩本書恐難順利完成。

一九九三年八月顧昕於萊頓

附錄：劉曉波評傳

齊墨

自一九八六年以來，劉曉波在中國大陸文壇和思想界引起了巨大的轟動，出現了所謂的「劉曉波現象」。在八十年代中國大陸的「文化反思熱」中，劉曉波成爲名氣最大的反傳統主義的代表人物，在大陸年輕一代中有廣泛的影響。在舉世矚目的八九民運中，劉曉波發起過被稱爲「四君子絕食」的抗議舉動，遂又成爲著名的「民運人士」。目前，劉曉波的興趣又轉向了在大陸盛行的「大衆文化」。本文試圖對劉曉波的心路歷程做一簡要的敍述與評論。

一、早年求學經歷

一九五五年十二月，劉曉波出生於東北吉林省長春市。其父為中共大連陸軍學院教官，級別相當於師長，是中共以蘇聯教育模式培育出來的軍官，為人嚴厲死板。劉還有三個兄弟，他排行第三。由於劉的父親教授的專業是中文，這對劉後來選擇文學研究的道路有影響。劉在回憶童年生活時說：「小時候，爸爸是一家之主，說一不二，從不與孩子們聊天、談心，管教我的方法不是斥喝就是動手打，似乎挺男子漢的。在我幼小的心靈中，爸爸是個讓我咬牙切齒的惡魔，恨得我常幻想要是沒有爸爸多好。」①或許，劉的這種「仇父情結」，是他後來持極端反傳統、反權威立場最深層的「無意識」的心理原因。

在中國大陸共產黨執政的環境中，劉曉波從小只能接受馬克思主義教育。這種教育對他以後的反傳統思想的發展有重大影響。他回憶說：「至今令我難忘的是，我第一次（十五歲時）讀《共產黨宣言》時的激動，貫穿全書的激情和自信深深地打動了我。後來在中學時代通讀了《馬恩選集》和《列寧選集》，在大學時代通讀了《馬恩全集》。相對來說，我更喜歡馬克思

的早期著作。這些著作帶有更濃的哲學味和不妥協的叛逆精神。特別是後者，對我的影響極大。另外，馬克思著作中的豐富的哲學史知識，爲我後來讀西方哲學提供了線索，也提供了某些啓示。馬克思的著作作爲我最早的知識背景，也許會跟隨終生——無論是作爲絕對信仰，還是作爲批判的研究對象」。正因爲有這段經歷，劉和其他許多中國的原馬克思主義的信徒均認爲：「所有的中國人在思想上的更新都必須經過這一關：批判馬克思主義。」②

通過馬列著作，劉曉波結識其妻子陶力。劉十五歲那年，在中學裡看到一位漂亮開朗的女同學陶力，便決定要和她成爲朋友。據說陶力是班裡學習最好的「三好學生」（大陸共產黨體制下學校評選出來的「思想好、學習好和體育好」的學生榜樣），而劉却是有名的壞學生。於是劉便勤奮好學起來，向陶力借來馬列著作，然後在每頁的空白處批注上自認爲相當精彩的評語，再把書送還回去，請她「幫助」指正。後來他們結了婚，有了一個兒子劉陶。③

小學和中學時代，劉曉波經歷了中共發動的「文化大革命」運動。這場運動對於劉後來的心路歷程有很深的影響。一九九二年，他在從中共的監獄出來後談到他的「悔罪書」時說：「『文革』時期的『靈魂深處爆發革命』至今仍然影響著我，……記得我十三歲時，正值『文革』，因打仗調皮而被全校批鬥，『羣衆專政指揮部』的人和工人宣傳隊的人都要求我要從思想上進行檢討。批判我的人也認爲我中了劉少奇修正主義路線和資產階級思想的毒，他們

的批判稿從不涉及我的所作所爲，而是深挖猛批我的思想根源。」④「文革」不僅給大陸民衆和中共幹部帶來了災難，也造就了大陸一代人的反抗權威的意識。屢遭中共左派整肅的大陸馬克思主義哲學家王若水認爲，在「文革」前，大陸在各級官僚機構中擔任職務的人，都被視爲共產黨或政府的代表，無人敢於反抗他們。但在「文革」中，毛澤東利用民衆對官僚的不滿，要求民衆只服從他一個人，其他官僚都可以被懷疑、被打倒。這種做法改變了大陸幾代人服從權威的思考方式。⑤由此可以理解，爲什麼大陸在「文革」之後出現了一批像劉這樣的反抗傳統與權威的年輕學人。

中學畢業後劉曉波做過泥瓦匠。一九七八年九月考入吉林大學中文系，一九八二年七月畢業。畢業後他被分配在吉林省工作，而他的妻子陶力却到了北京，在北京語言學院中文系教授漢語。爲了與妻子團圓，劉考取了北京師範大學中文系文藝理論專業黃藥眠教授的研究生。一九八五年，劉研究生畢業後獲得碩士學位，留校任教。一九八六年，劉又考上了黃藥眠的博士研究生。

在大學和研究生時代，劉曉波還是一個默默無聞的人。在生活上，劉有一種放蕩不羈的風格：「滿臉棕色的皮膚裡透露出一股倔强的紫氣，他那深度近視眼鏡後面一雙充滿欲望的眼睛，像是永遠在渴望著什麼，時常射出兩道逼人的光。雖然和每一個血性漢子一樣，你可

以從他那青筋暴突的額頭上看出他的狂傲，然而他實在沒有超人的地方。……他決不像一個學者型的知識分子。如果不說話，他倒更像是一名健壯的火車司機或搬道岔的鐵路工人。……劉從來沒有動過要穿一次西裝的念頭。他常隨隨便便地穿著舊的牛仔褲、趿拉著拖鞋『招搖過市』。」⑥

一九八六年四月號的《中國》（由著名的大陸作家丁玲任主編）文學月刊發表了正在讀博士學位的劉曉波的第一篇文學批評文章，題爲〈無法迴避的反思〉。該文的尖銳批判風格已經使劉曉波的反傳統傾向露出端倪。劉指出，徐遲的《哥德巴赫猜想》中的陳景潤是作爲科學家而獻身的「白專」型的形象而被肯定的，諶容的《人到中年》中的陸文婷是作爲好醫生、好妻子、好母親型的形象而被肯定的，張賢亮的《靈與肉》中的許靈均、《綠化樹》中的章永嶙是作爲「落魄秀才」型的形象而被肯定的。這些作品從不同的側面把知識分子形象推向了人格完善的峯巔，與文革時期把知識分子打入地獄的全面否定截然相反，其積極意義是毋需置疑的。然而不能不看到，「新時期」知識分子具有一種共同特徵：非自覺性或盲目性——既沒有自覺地意識到知識分子在「新時期」的使命，也沒有自覺地開掘出知識分子在「文革」中悲劇命運的深層根源。「從表層上看，這種盲目性說明極左路線的影響依然存在，而在更深的層次上則表現了我國傳統封建意識不僅在其他階層中，而且在知識分子中也有著根深柢固的潛在影

響。」⑦

二、以「危機」論震撼大陸文壇

真正使劉曉波名震文壇的是他於一九八六年九月初，在中國社會科學院文學研究所在北京舉辦的「新時期十年文學討論會」上的一個即興發言：《新時期文學面臨危機》。這個討論會的主題是總結「文革」後十年（一九七六－一九八六）大陸文學的發展。「文革」後大陸出現的文學通稱爲「新時期文學」。出席這個討論會的有大陸很多著名的文學評論家和作家，他們均異口同聲地稱讚所謂「新時期」文學的巨大成就，認爲「新時期文學是繼『五四』之後的二十世紀中國文學的第二個高潮」，是「中國近現代文學史上又一次意義深遠的文學革命」。劉發現沒有出現批評的聲音，因此他感到很失望。他有意要表達一種反對的意見。劉的發言獨樹一幟，以魯迅爲代表的「五四」文學和現代西方文學爲參照，以其驚世駭俗的語言，大膽否定了新時期的文學，出乎與會者的意料。據悉，當時的「中國社會科學院文學研究所」所長劉再復沒有聽到劉的發言，事後在進餐時見到劉，對他說：「你的觀點很新鮮、

很前進，可是你也不要衝得過頭了，我就剛剛受到批評。」⑧

如果沒有劉曉波的大學同學、《深圳青年報》記者徐敬亞幫忙，劉曉波的這個發言很可能作爲一個「內參」而自生自滅。但徐敬亞把這個發言整理出來，以《危機！新時期文學面臨危機》的標題，在一九八六年十月三日的《深圳青年報》全文發表。在徐敬亞爲該文所寫的「編者按」中，劉第一次被稱爲「黑馬」，從此「黑馬」就成爲劉曉波的別稱。香港《百姓》半月刊在同年十月十六日全文轉載了該文。大陸轉載和摘要發表該文的報刊很多。該文立即引起始料不及的强烈轟動現象，許多報刊紛紛轉載，在大陸和海外產生了猛烈衝擊。刊登該文的報紙從每份四分錢漲到一角，最後又漲到兩角。搶購報紙的人們從那個聳人聽聞的題目中感覺到了一種前所未有的刺激。據說劉還在北師大校園中指揮他的學生們去北京各高校散發印有他的文章的報紙，讓他的名字在北京的大學生中迅速傳播。

劉曉波在發言的開始就咄咄逼人地說：「我不是名人，但我比名人高明」。「我痛感中國無人！缺少具有挑戰姿態的人物」。「我需要强調的是：新時期中不應懷疑地存在有反封建反傳統的因素，只是太微弱了。在時間上甚至早於《班主任》的以《今天》雜誌爲核心的一批青年詩人，以及接受《今天》影響的某些青年作家，就走在一條與尋根文學完全相反的道路上」。

劉曉波認爲，對新時期文學的反思，不僅關係到文學藝術在當代中國的發展，更關係到當代中國整個文化的發展，關係到當代的中國知識分子能不能繼「五・四」傳統，擔負起進行旨在改造國民劣根性、掃除千年封建傳統的思想啓蒙運動的歷史重負。將新時期的文學推崇爲「光輝燦爛的十年」、「繼五・四之後中國文學又一個高峯」，是一種陳舊的傳統思維模式的產物。劉提出衡量新時期文學的兩個標準：與「五・四」時代特別是魯迅的作品相對比；與世界同時期的文學相對比。

按照劉曉波的看法，新時期文學在整體上沒有超過「五・四」文學。在揭示國民性方面，高曉聲沒有超過魯迅；在「性」文學方面，張賢良明顯低於郁達夫；在借鑒西方現代藝術手法「意識流」方面，王蒙無法與四十年代的施蟄存、穆木天相比。「我之所以覺得新時期文學存有危機，不是五・四文學的繼續，而是古典文學拙劣的翻版，有兩條思路得出這個結論。一個是從縱向考查，新時期文學以『尋根』文學爲代表表現出一種向後看的意識，有一種觀念上的倒退趨勢；另一方面從橫的角度看，大多數作家作品受理性束縛大甚，呈現出藝術想像力的貧弱，缺乏自發生命本體衝動的藝術創造力，儘管模仿了西方現代藝術的技巧，但由於不是出自切身體驗，顯得不倫不類」。在這一時期，新的審美思想有過較大的發展，但更有深度的思想不是來自文學，而是來自其他社會科學，如高爾泰的「異化」理論、王小

强的「農業社會主義批判」和金觀濤的「中國封建社會超穩定系統」理論。

劉曉波對新時期文學的「尋根意識」做了激烈批評。他認爲，新時期文學在否定「文革」的同時，幾乎都回頭去到五十年代、中共民主革命時代和中國古代傳統中尋找靈魂的歸宿。在「尋根」潮流中走得最遠的，應是由汪曾祺開其端、阿城等推向高峯的、對傳統文化中莊禪境界的推崇，這是對傳統文化的徹底復歸。劉認爲，一些寫出過好作品的作家開始倒退，這種倒退正說明了中國傳統文化的巨大生命力。向傳統尋找出路正是造成文學危機的原因。中國傳統文化反對感性和悟性，造成了中國人精神上的陽痿。表現在文學上則是觀念的僵硬和藝術的乾癟。中國作家缺少個性意識，生命力理性化、枯竭。中國作家還缺乏對苦難的敏感。作家體驗到的大多是受到社會倫理道德規範束縛的東西。因此，新時期文學沒有絲毫可以值得驕傲的成就，相反却暗伏著重重危機。「擺脫這些危機，鑒於很多原因，有些不僅是民族性的問題，我甚至感到是與人種不無關係的，因此，走出危機之路是十分的艱鉅」。

在文章的最後，劉曉波表達了自己對文學的看法。他說：「極而言之，我的文學觀就是沒有什麼理性可言，任何理性因素的介入都必然在某種程度上損害文學的審美的純潔性。在中國就是不能談什麼感性和理性統一這類字眼，人類就是永遠處於這種感性與理性、靈與

肉、本能與文明、自然人與社會人的二律背反之中，它們之間是沒法調和的。在和傳統文化對話的時候，就是得把這樣一些東西强調到極點：感性、非理性、本能、欲。欲有兩種含義，一是性，一是金錢。錢是個好東西，任何人見了都要兩眼放光。性，當然不是壞東西，儘管正人君子在表面上都撇嘴」。

劉曉波的文章刊出後，在大陸文學界引起了所謂「黑馬衝擊」現象。同年十一月，有三個省市召開專題文學討論會，討論劉提出的問題。先是由中山大學、暨南大學和華南師範大學聯合在廣州市舉行「新時期文學危機討論會」，繼之上海作家協會理論組、《文藝報》文藝部和上海師範大學中文系邀請部分人士在上海舉行「新時期文學討論會」（十一月八日）。十一月二十五日，安徽省文聯文藝理論研究室和《文化周報》也爲此召開座談會。另外，十一月初的上海「中國當代文學國際討論會」，及該月底北京的「中國作家協會第四屆理事會第二次會議」上，也有許多作家談論「劉曉波衝擊波」。贊同劉看法的人在發言者中占多數，大陸詩人公劉在安徽的座談會上甚至斷言：劉的「文章一定會進入文學史册」。反對劉觀點的人，主要不同意劉對理性的絕對排斥和將文學危機的原因歸結爲民族和人種。⑨

發表劉曉波文章的《深圳青年報》，相繼推出多篇有關該文的爭鳴文章。十一月十三日，上海《文學報》以《新時期文學面臨危機乎？》爲題，報導了上海討論劉文的情況，其內容多爲

質疑和反對劉的「危機論」。安徽的《文化周報》在十一月三十日發表《歡迎黑馬衝擊》的評論，明確表示支持劉的看法。陝西《延河》文學雜誌在同年十二月發表了長文《「黑馬」在真理門前失足——劉曉波三篇文章得失管見》，以陳舊的馬列主義觀點對劉的《危機》、《無法廻避的反思》和《與李澤厚對話》三文做了批評。十一月十五日，上海《文匯報》在報導中說，「劉曉波發言引人注目」，「有人反對，有人贊同，有人莫衷一是」。十二月八日，該報以「挑戰和爭鳴」爲總題，在文藝版「文藝百家」專欄開始連載上海討論會的發言摘要。

七年前劉曉波的「危機論」確實對中國文壇產生過振聾發聵的作用。但在他的文章中有一些以偏蓋全、自相矛盾之處。他以「尋根文學」、「向後看」意識來概括新時期文學，是不確切的。新時期文學不僅僅是「尋根」，還有探索、進取和借鑒。他一方面反對作家追求「莊禪境界」，另一方面又指責作家受到儒家道德說教、倫理規範的束縛，作品的政治性太强烈。但以「莊禪」來化解儒家文化和共產黨的意識形態，也應該被視爲中國大陸文學擺脫政治的一條出路。

劉曉波後來又發表了幾篇文章，進一步闡述他的觀點。其中有：《衝突與和諧——中西審美意識的根本差異》（出處不詳）；《再論新時期文學面臨危機——關於「危機」一文的幾點補充》（《百家》文學理論雙月刊，一九八八年一月號）。

三、徹底反傳統，抨擊李澤厚

在《危機》一文見報後不久，劉曉波在《中國》雜誌一九八六年十月號上，發表了《與李澤厚對話——感性・個人・我的選擇》一文，將當時大陸批判傳統文化的思潮推向了一個新的高峯，劉的衝擊力也從大陸的文壇傳佈到整個文化界。這篇文章在大陸知識分子中產生的影響之大、引起的爭論之多，均是罕見的，也奠定了劉作爲極端反傳統主義代表者的地位。有的雜誌特意開闢專欄，請學者用大量篇幅來討論「劉曉波現象」。李澤厚的幾個研究生把他請去辯論了一場。劉後來又對該文加以發揮和補充，寫成《選擇的批判》一書，一九八七年由上海人民出版社出版。一九八九年，台灣風雲時代出版公司再次出版，並補充了劉的《六・二絕食宣言》、《胡耀邦逝世現象評論》和金鐘的《文壇「黑馬」訪問記》等文章。

顧昕先生的《中國反傳統主義的貧困：劉曉波與偶像破壞的烏托邦》一文，已經對劉的該著作做了全面系統的批評。筆者在此僅想就劉本人和其他人對該書的看法提些索引。劉在書的《自序》中說：「這本書對於我來說，既是與李澤厚的對話，也是與傳統文化、與當代中國

的知識分子的對話。通過這種對話來證明我作爲一個獨特的個人的存在價值，也證明在當代中國學術界，崇尚權威、懼怕權威、追隨權威的時代應該成爲歷史、成爲記憶。」這本書雖然是爲了與李澤厚對話而寫的，但全書中幾乎没有引用一段李澤厚的話。劉的這種寫作方式，使這本書難以達到通行的學術著作標準。

對於劉曉波的挑戰，李澤厚没有直接回答，而只是在一些接受採訪的場合做了回擊。一九八八年，李澤厚在香港接受林道羣採訪時説：「現在一些批評我的文章很有意思，他們的文章不但所使用的概念（他們愛用一大堆概念，一開口便是本體、存在、形而上、非理性等等）很不清楚，而且論證本身充滿矛盾，不遵守形式邏輯，缺乏嚴格的論證，似乎作者們是在寫詩，貌似雄辯，實則糊塗。」[10]一九八九年初，李澤厚在接受孫尚揚採訪時表示：「我爲什麼遲遲不答覆劉曉波呢？主要正是因爲他的文章反映出一種年輕人的情緒，這種情緒是對社會、現實各個方面的不滿，我認爲這是正當的，所以儘管『粗暴』，我完全可以理解和容忍。當然，從理論上講，我有不同看法，個體、感應和偶然本是我最早提出的。……劉小楓（不是劉曉波）提出要提倡基督教，……這才是對我理論的真正的挑戰。」[11]

一九八九年「六四」事件前夕，李澤厚在接受《文藝報》記者于建採訪時，指責劉曉波提出的中國的出路在於做「三百年殖民地」的觀點，進而批評劉説：「其實，他以前的論著，

古今中外，無所不知，無所不談，遺憾的是概念模糊、論證混亂、知識欠缺，僅以情感辭藻的語言迷宮來打動和迷糊讀者（這一點與高爾泰相同），他所强調的掙脫一切理性的感性，說白了一點，就是動物性，所以我在一篇文章說過，他的理論實質上不過在王府井高喊『大家都來性交吧』而已。他脫離開具體的歷史過程，極抽象地談論個體、整體、人性，便沒法把問題講清楚。」[12]

四、尖刻的非議與狂熱的崇拜

在評價劉曉波的書時，贊同者和反對者之間產生了巨大的分歧。黃珅曾撰文對劉的《選擇的批判》做了全面否定。他認爲，無條件的反傳統，是在否定自身。對國民性的支配作用主要是現實而不是傳統。劉無條件地提倡自我放縱、個性膨脹，無視個體壓制羣體的危害，實際上在證明現在專制的合理。劉在這本書中的大部分觀點都能在尼采著作中找到出處。他反對傳統文化，是想爲尼采學說統治中國思想界鋪平道路。劉帶著極端偏見來看待中國與西方的事物，隨心所欲地曲解問題，對中國文化的某些長處視而不見。如果以劉的審美標準從

事文學評論，那麼唯有暴力文學、色情文學才是真正的藝術。劉在書中表現出了自負和驕狂，這使他不能正視自身和正視現實，從而以偏激爲熱忱、以偏見爲真理，墮人自我迷狂中無法解脫。[13]

張汝倫以「思想的危機」來概括其對劉曉波的書的看法。他認爲，劉在書中引用的都是人們熟知的觀點，自己提出的理論又破綻百出，行文中出爾反爾、荒謬不經之處多見。因此這本書不要說在學術性、科學性方面不足，作者的基本理論修養和思維水平與他的批判對象相比，也明顯地差了一大截。對此書進行理論上的分析和批判不僅毫無必要，也毫無意義。張汝倫側重分析了出現這種現象的原因。他認爲，劉在批判傳統文化時，卻更徹底地實現了他所批判的東西。劉一方面反對思維的功利化，主張追求理論的嚴密性、系統性、自足性，但另一方面自己卻要「立足於當代中國的現實，立足於我們這個時代的特殊需要」來反傳統、改造國民性。劉的思維同樣帶有明確、強烈的功利性。正因爲劉自認爲是從一個正大光明的崇高目的出發，所以把自己的一切思想視爲正確，別人反對他的想法全是錯的。這就產生了一種「非此即彼」的思維方式。劉以救世主的口氣向人們發號施令，不僅對中國傳統知道甚少，對西方文化也不甚了了。[14]

發表在同一期雜誌上的許紀霖的文章，對劉曉波的書持基本肯定的看法。當時有人說劉

只不過是一個古代的「狂徒」而已，他所表現的是一種刑天式的「無理性反抗」，他的觀念「完全沒有跳出中國舊有的傳統」，是「以造反派姿態出現的守舊派」。許紀霖不同意這些說法，他認爲劉是一個現代狂人。劉的「美在衝突」、「個體主體性重建」的理論，雖然因表達在一種論戰性的文字中而顯得分外粗糙，但其中所傳達的信息內涵却具有十足的現代意義。劉在當代青年知識分子中格外贏得青睞，也表明他與代表著中國未來的那代人在精神氣質上有一種時代的契合點。同樣是反傳統，劉比柏楊顯然高了若干個層次。劉在書中儘管高揚感性，貶低理性，但當他在論證自己的非理性觀念時，那思維方式恰恰是理性的，良好的理論素養、敏銳的內心感覺與充分的道德勇氣結合在一起。由於傳統文化實在過於深厚，以至於反叛者除了應用智慧外，還要搭上自己的個性去作那絕望的抗爭。劉儘管到處講「錢」與「性」，但他心中的「邪欲」未必就比一般人多，這是一種「真誠到了『虛僞』的人格反抗」。劉也並非一個個人本位的個人主義者，他與李澤厚對話的本體動機依然不是個人性的，而是超越於個人之上的羣體性的需求。在書中洋溢著那種類似儒家知識分子的憂患意識，那種對國家民族前途的深切關懷。劉把對李澤厚的批判看成是事關救國救民的殊死搏鬥，因此他無法平心靜氣地講述他的觀點。⑮

劉曉波的著作在大陸年輕一代中所引起的震撼是無與倫比的。正因此，在「六四」之後

中共官方把他的所謂的「民族虛無主義」看做是八九民運發生的三大思想根源之一（另外兩個根源是《河殤》和方勵之的「全盤西化」論）。從學術上看，他的著作或許價值不大，但在對中國大陸現實的批判方面，在反對中共的意識形態方面，劉的書還是起了巨大的作用。他極力鼓吹的個體至上的思想，對於反抗中共的强權有積極的意義，但他主張的那套「自我實現」的理論，在年輕一代中產生了不少負面影響。劉自己在八九民運中頗爲看不慣學生領袖的驕狂作風，但這正是他自己的理論落實到實踐的結果。劉選擇李澤厚作爲批判對象，首先在於李澤厚在當時中國大陸文化界具有非常顯赫的地位。與這樣的人對話，顯然可以立即提升自己的知名度。同時，劉極端的反對長者、名人，可能因他的「仇父情結」所致。他自小在父親的嚴厲管教之下，把父親看作「惡魔」，因而他長大後有一種强烈的反權威的心理。這不僅表現在與李澤厚的對話上，也表現在他對自由的理解上。對劉曉波該書的批判和討論的文字雖然已經很多，但真正的從學術上的批評還剛剛開始。

劉曉波在青年大學生中被視爲英雄偶像，到處有人請他去演講。劉雖然口吃，但據說在滔滔不絕的講演中會進入一種近似迷狂的狀態。一九八六年，在北京大學的藝術節上，當一向被學生推崇的詩人北島、顧城大受冷落時，劉却成了最受寵的人物。他的演講在學生中激起一片狂熱，「人羣中不知是誰遞上去一個條子，劉曉波接過來大聲唸了一遍：『劉曉波，

我現在要揍你一頓！」沒想到剛把條子唸完，『呼啦啦』前排的學生就立刻跳到講台上，把劉曉波團團包圍在中間，他們齊聲高喊：『保護劉曉波！』此時的劉曉波，捋著胳膊，挽起袖子，瞪大雙眼，高舉著著握緊的拳頭對著台下的人喊：『有種的你就上來，我正要練練我的手脚』。」[15]一九八六年十二月他在清華大學的演講中再次對中國傳統文化進行了激烈抨擊：「傳統把中國知識分子的精神閹割了，沒有人性，只有奴性。傳統不要以精華、糟粕來區分。傳統是極端的偏見，要打破就要整體地打破。世界上沒有和諧，生命力只有在極端中才能發出光彩。任何理論都無法全面，人類精神的先導永遠是深刻的片面和極端，盧梭、馬克思、佛洛伊德、尼采都是這樣」。「中國的文學只有打倒屈原、杜甫才有出路」。[17]

但文化界的人對劉曉波的看法有很大的差異。有人說他小心眼，從心底裡自卑，愛錢，喜歡談論性，滿嘴髒話。與劉相熟的陳軍說：「我知道在大陸包括一些優秀的知識分子如金觀濤在內，都在製造一種聲勢，貶低劉曉波不入流、不妥協、不尊重師長、愛出風頭，李澤厚更是對他謾罵，還有人對他嫉妒」。[18]據說他還說過「我最佩服希特勒」之類的話。[19]他的指導老師黃藥眠教授肯定劉敢於跟人爭論、敢於發表獨到見解的學術勇氣和入木三分的深刻透闢之論，也批評過他的偏激與片面，但始終沒有把他「調理」過來。[20]

林毓生在提到劉曉波時說：「在大陸學術界仍然有一些年輕人繼續著『五四』全盤性反傳

統的心態，劉曉波恐怕就是一個代表。我讀過他的一些文章，他的文字給我的印象是隨感錄或隨想錄的議論，這使我想起了台灣的柏楊」。[21]香港評論家金鐘對劉的看法是：「他的激烈和尖銳來自世界觀的成熟，他的勇敢無畏則顯示了和中國思想界主流派的深刻代溝，這很容易令人想起台灣六十年代的李敖」。[22]與劉有很好的個人友誼、在台灣和香港多次撰文介紹劉的澳洲漢學家白杰明（Geremie Barmé），也曾經直率地當面指出劉的「文風中有『文革』的遺傳」，「在指責別人的救世主作風時也流露出了救世主心態」。[23]

多年與劉相處的同事兼他的副導師童慶炳教授對他有一段評論：有人「以爲劉曉波好偏激、走極端，是故作驚人之筆，以嘩衆取寵，或者是裝腔作勢，故意賣弄自己的才情。這是對劉曉波的極大誤解。……我敢說，劉曉波完完全全是一個真實的人。他不懂什麼叫嘩衆取寵，什麼叫裝腔作勢。他做學問如同生活。他怎麼想，就怎麼說。直來直去，『直』到不講寫作技巧，『直』到不講語法邏輯，『直』到不知道保護自己。他的心永遠是不設防的。雖然這樣一來使他常受到攻擊，但爲了保護真誠與真實，他絕不像學術掮客那樣左顧右盼、東張西望。他直奔他體驗到、認識到的真理而去。劉曉波是一個情感型的、具有詩人氣質的人。他的偏激、片面和走極端，根源在他的情感。對於他來說，如果沒有內在情感的湧流，那麼就什麼也寫不出來，什麼也講不出來。他深感封建傳統和舊儒學窒息了中國的文化和扭曲了國

民的性格，他從內心深處憎惡這種傳統和儒學，每論及此，他總是充滿激憤之情而不能自已。他的深刻、驚人之論和片面、偏激之詞，就是他與一種憤激之情向兩個不同側面的同時展開，就如同一個鎳幣的兩面。……他要是清除了偏激與片面，像學院派那樣引經據典和邁方步，那麼他也就喪失了他的全部尖銳、深刻和才情。……古今中外成大氣候的學問家，有哪一個不是在深刻之中帶幾分偏激與片面呢！但劉曉波能不能成『大氣候』，這就要看他今後的路如何走了。」[39]

五、獲得博士學位

一九八六年底，中國大陸發生了大規模的學潮。一九八七年一月十六日，中共最高領導人鄧小平等，在鎮壓了學生運動之後强迫胡耀邦辭去中共中央總書記的職務。在此前後中共還分別開除了方勵之、王若望、劉賓雁等人的黨籍。與此同時，一場整肅知識分子的「反對資產階級自由化」運動也由中共在整個大陸推展開來。在這場運動中，當時大陸的「作家協會」共產黨組織負責人鮑昌、唐達成、叢維熙等人封閉了有獨立辦刊傾向的《中國》文學月

刊，並對該刊實際負責人、副主編牛漢進行了迫害。劉曉波與牛漢關係密切，他曾在該刊發表過兩篇文章。

劉曉波對學生運動漠不關心。他自己說，當時有許多人寫信或登門勸他投入學生運動，「並恭維我說：『以你在大學生中的影響力，只要肯站出來，肯定是衆望所歸的領袖』。但是我絲毫沒有動心。我從心底裡藐視那種一哄而起又一哄而散的大規模的羣衆運動，無非是人多勢衆，湊湊熱鬧，發洩不滿，完結了事，只有不具獨創性的人羣才能在運動中隨波逐流」。[15]但儘管如此，劉還是在反自由化運動中受到了牽連和衝擊。他在「對新時期文學評價」的爭論中，被認爲發表過所謂有自由化傾向的言論。他所贊同和主張的許多觀點，如「全盤西化」等，在報刊上受到公開的批判。

在學潮前夕，有一個自稱「流浪藝術家」的人拜訪過劉曉波，並說他是代表貴州、四川、上海等地的詩人。劉認爲該人招搖撞騙，將其拒之門外。後來這位「流浪藝術家」因參加學潮被中共公安局逮捕判刑，他在公安局供認，他來北京找的第一個人就是劉，並鼓動劉鬧事。於是劉被警方懷疑爲煽動學潮的幕後策畫者，公安局和中共國家教育委員會均派人到北師大調查劉的言行。教委的人主張不讓劉提升爲講師職稱，並取消其博士生資格。但北師大校方和劉的導師均爲之做了辯護，使教委的目的沒有達成。北師大校方還表揚劉在這次學

潮中態度冷靜，甚至編造說他在學生鬧事時「曾經站在北師大校門口勸阻學生，不讓他們上街遊行」，讚揚劉「盡到了一個人民教師的職責，不愧爲人師表」。[26]

一九八七年初，劉曉波與周舵、閔琦等人一起到昆明爲民辦的四通公司的幹部管理學院上過課。在這次授課期間，劉開始了解到大陸民運人士王軍濤等人的活動情況。此外劉很少露面。「這突來的風雲，把他像彈簧一樣壓下去，使他那發熱的頭腦冷靜了許多。在學校無事可幹，他就坐在家裡，重新把那些翻過的書拿出來。他看魯迅、沙特（Jeann-Sartre）、卡西勒（Ernst Cassirer），後來，他又掉過頭來，閱讀馬克思主義之前的著作，康德（Immanuel Kant）、斯賓塞（Herbert Spencer）、洛克（John Locke）、孟德斯鳩（Charles de Secondat Montesquieu）、盧梭（Jean Jacques Rousseau）……」。[27]「反自由化」運動雖然不到半年便無疾而終，但還是給劉帶來很大的挫折感和壓力，直到他一九八八年八月出國講學前，他一直迴避記者的採訪，拒絕參加任何形式的講座。

劉曉波的《形而上學的迷霧》一書，就是他閱讀西方思想史的一個結果。該書最初由上海人民出版社在「六四」事件前出版，因此在大陸流傳不廣，沒有像他的其他作品那樣引起轟動。這本書後來由台灣的風雲時代出版公司以《思想之謎與人類之夢》的書名在一九九二年出版。在這本書中，劉按照自己的理解，大膽地對西方許多著名思想家進行了評判和讚賞。和

他的其他著作一樣，劉在書中沒有多少引文，其興趣也不在認真研究西方的思想史，而是藉評論西方思想家之機來表述自己的非理性觀念和反傳統主張，也爲他的反傳統主義尋找理論根據。因此，這本書不是一本嚴謹的學術著作。書中矛盾和曲解之處很多。

一九八七年，劉曉波還撰寫了他的博士論文《審美與人的自由》。一九八八年，該論文最先由北京師範大學出版社出版，一九八九年由香港曙光圖書公司出版。同一年，台灣的風雲時代出版公司以《悲劇．審美．自由》的書名在「下篇」中刊出了該論文，並附加了「上篇」《悲劇英雄的抗爭》，收錄了劉在港刊上發表的一些文章和記者對他的採訪。劉的博士論文共有十餘萬字，除了緒論「審美的超越」和結束語「始於悲劇，終於悲劇」外，正文有六章：1.穿過濃霧，那邊是霞光——論審美與直覺；2.你看那遙遠的地平線——論審美與錯覺、幻覺；3.「天空紅得像馬賽曲」——論審美與通感；4.「天地與我並生，萬物與我爲一」——論審美與移情；5.赤身裸體，走向上帝——論審美與潛意識之一；6.神話的永恒魅力——論審美與潛意識之二。

劉曉波在他的博士論文中從人的本性出發探討審美的本質。人一方面受到現實世界的限制，被自身的創造物束縛得寸步難行，造成了他的悲劇性，但另一方面，他又在直覺的瞬間衝破現實的束縛，把人的心靈引向廣闊的自由天地，超越自身。審美就是人超越自身的局限

性，解放人的生命，以幻想的完滿的生命狀態來實現人的自由。審美活動是人對生命悲劇的反抗和超越的一種獨特方式，人意識到理想的自由之不可到達，於是藉審美活動作爲解放生命力的補償方式。因此，審美是自由的象徵，人在審美中達到了自由。爲了超越自身達到自由，人需要藉助各種心理活動，如直覺、錯覺、幻覺、通感、移情、潛意識等。劉的審美理論的主要依據是德國哲學，特別是德國非理性主義哲學。他在文中大量引用康德、席勒（Friedrich von Schiller）、黑格爾（G.W.Friedrich Hegel）、馬克思（Karl Marx）、叔本華（Arthur Schopenhauer）、尼采（Friedrich Nietzsche）、佛洛伊德（Sigmund Freud）的話，法國的啓蒙思想家盧梭和生命哲學家柏格森（Henri Bergson）的理論也被劉曉波用來支持他的審美觀念。

按照大陸的規定，劉曉波的論文寫好後要送給一些專家過目，由這些專家寫出學術評議書。專家們在評議書中給予劉的論文以少有的讚許，一致同意他舉行答辯。一九八八年六月二十五日，劉的博士論文答辯在北師大主樓一個會議室舉行。因爲前來旁聽答辯的人太多，北師大校長破例決定將答辯會改在主樓一個可以容納四百人的大會議廳裡舉行。大廳裡擠滿了中外人士，答辯會的氣氛非常熱烈。論文答辯委員會由九名大陸知名的文藝評論家和美學家組成，主席爲原中共上海市委宣傳部部長、華東師範大學教授王元化，其他成員有北京大學謝冕教授、四川師範大學高爾泰教授、中國社科院吳元邁研究員、人民文學出版社牛漢編

審等。本來復旦大學教授蔣孔陽也準備到會，但因受傷而未果。答辯委員對劉的論文評價很高，同時也向他提出了一些質疑。「劉曉波答辯時充滿信心，他侃侃而談，連平日的口吃毛病似乎也不見了。他的答辯贏得了熱烈的掌聲。當答辯會結束之後，王元化教授宣佈，答辯委員九人一致建議授予劉曉波文學博士學位」。[28]六月三十日，北師大中文系學位委員會開會，審查並通過了劉的文學博士資格。七月四日，北師大校學位委員會召開會議，以無記名投票方式，決定授予劉博士稱號。

劉曉波在言談中似乎對學位並不看重。他說：中國的教育制度把人變成奴隸，「大學畢業生有百分之九十五的廢物，碩士畢業生有百分之九十七，博士畢業生有百分之九十八、九十九的廢物」。[29]

劉曉波博士論文答辯委員會的學者，對劉的論文給予很高的評價。該委員會的主席王元化認為，劉的文章「立論嚴謹，自成體系，時有創見」，「將史論評揉合在一起，這需要知識面廣和難度較大的思維力，與體會較深的藝術鑒賞力。」。論文的不足之處有二：一是審美主客觀關係需要更進一步論述；二是生命力（本能欲望）未說清楚。[30]謝冕的評價是：「論文的背景及展開顯得開闊而雄偉。這是一篇具有恢宏氣勢的力作」，「富有開拓性」，而劉「是一位始終奔湧著思辨熱情的獨立思考的青年學者。立論的大膽坦率、文風的充滿詩意、

以及論述的平易流暢，構成了劉曉波學術論文的特殊魅力。他的學術思維的最大特點是，時時都注意從傳統思維習慣的羈束中脫穎而出，他善於從已成定論——特別是權威性的結論中進行反問的獨立思考。這種思考往往由於它不落俗套的新異而帶來震撼的效果」。[21]

論文答辯委員會的決議指出：「劉曉波的博士論文《審美與人的自由》，以較開闊的視野，從哲學、人類學、社會學的綜合角度，深入揭示了審美與人的自由的關係。論文富於開拓、探索和創新精神。作者以自己的獨立思考，較好地吸收與消化了前人的學說。論文在審美的超越本質、審美心理機制等一系列問題上，都有不少創見和突破，並有較強的時代針對性。論文論證深刻、有力，富於激情和詩意，文風具有獨特的魅力。但論文在審美的主客體關係、感性與理性關係、超越與限制關係等問題上，也帶有某些偏激和片面性，可以進一步思考與完善。論文達到了博士學位水平。」[22]

六、「審美自由觀」評議

審美，在劉曉波那裏被賦予了人類「終極關懷」（ultimate concern）的意義。他說：

「什麽是人的自由？在哪裏？以何種方式才能獲得自由？只要有，即便一瞬，也當以千金買之。環顧壁壘森嚴的宇宙和社會，人類的智者們常常陷入悲觀絕望之中。哲學過於抽象，科學過於冷酷，宗教過於陰森。……令我驚異的是，人類居然就找到了一線縫隙，居然造就了能夠超越一切的一瞬，儘管它神秘而短暫、空靈而虛幻，像夢一樣來去無跡。但是許許多多天才的心靈都將這短暫的瞬間視爲永恆，視爲無限，視爲人類唯一能走向自由的捷徑。這就是審美。」[33]把審美視爲超越現實、達到內心自由的一種境界，正是中國傳統哲學的特色。

令人感到困惑的是，儘管劉對李澤厚、對中國傳統進行過激烈的批判，但他的審美觀念恰恰是「中國傳統的」。李澤厚說：「審美而不是宗教，成爲中國哲學的最高目標」，因爲「天人合一」的信念，中國人不再需要人格神的宗教，永恆和不朽都在人的感性的時空世界中。中國的智慧是審美型的。[34]李澤厚與劉綱紀主編的《中國美學史》也認爲：「西方常常由道德而走向宗教，以宗教境界爲人生最高境界；中國則由道德而走向審美，以審美境界爲人生最高境界。……我國五四運動前後，蔡元培提出『以美育代宗教』，也明顯受著中國傳統思想的影響。……以人生的最高境界爲審美的，不到宗教的虛幻世界中去尋求解脫，這却是中華民族應當批判繼承的優良傳統」。[35]

中國傳統文化中没有强烈的宗教性，而在大陸成長起來的年輕一代知識份子又受馬克思

主義唯物論的影響，對西方的基督教了解甚少。他們雖然試圖向西方文化中尋找一種替代性的終極價值，但由於對基督教傳統的隔膜，使他們無法接受西方人的宗教的終極關懷，過其門而不得入，只能在現實的、人爲的範圍內尋找一種超越價值，且指責宗教超越的「虛幻」和「陰森」。劉曉波雖然在《選擇的批判》一書中對中國文化的「內在超越」的道德人格予以徹底否定，將「天人合一」觀念稱爲「奴化極境」，但他提出的「審美超越」實際上還是一種「內在」的超越，是一種「不假外物的自足性」，與西方基督教依靠上帝的啓示和拯救的超越並不一致。他在博士論文中一反其以往的看法，稱讚了「天人合一」和「和諧」：「在審美中，人彷彿真的感到那種與萬物合一的和諧，進入無限和永恆」。[36]「在審美中，人能夠徹底超越塵世紛爭而進入天人合一之境」。[37]他並指責以理智爲主宰的科學活動將「『天人合一』的人類理想也無情地否定了」。[38]

當然，劉曉波的「審美超越」與李澤厚的「審美人生」的內容並不一致。劉在「衝突與和諧——中西審美意識的根本差異」一文中，主張審美是對苦難的體驗和玩味。而李澤厚更讚賞中國的「樂感文化」。劉曉波在其博士論文中沒有放棄對苦難和衝突的審美意義的肯定，並開始流露出了一種明顯的基督教情懷。但他的思想是混亂的，這種混亂正是一個力主西化而又不全面了解西學、力拒傳統而又無法擺脫傳統魅力的中國人的心路歷程之寫照。

劉曉波在其博士論文中對自由的理解也有可討論之處。他說：「人創造了社會，以其整體的力量在與大自然的搏鬥中取得了某種程度上的自由，但在同時也把：張由權力、法律、道德所織成的、誰也無法掙脫的網羅套在人自己身上：權力使人卑躬屈膝、法律使人無法放縱、道德爲人指定了一條條人人必須遵循的人生律令；人會說話，會藉助於語言彼此進行其他生命難以企及的交流，但語言的規範力量又使人在交流中失去了自己」。[39]通過審美可以實現五種超越而達到自由：主觀情趣對客觀法則的超越、感性動力對理性教條的超越、精神享受對功利需求的超越、個體生命對社會壓力的超越、人對自身局限的超越。顯然，劉曉波認爲自由就是解放，而且是從理性、法則、社會和人的局限中解放出來，甚至從人的語言中解放出來。同時，這種自由不是現實的，只存在於人的幻覺、錯覺和潛意識中。劉曉波所理解的自由是一種審美的和虛幻的自由。

在〈形而上學與中國文化〉一文中，劉曉波對自由做了進一步的闡述。他說：「自由是一種最危險、最痛苦、需要付出最大代價的追求。即使從整個人類的角度看，能夠獲得自由的人也極少極少。自由首先意味著孤獨，你必須有能力承受孤獨的痛苦。……一個人在沒有任何幫助的情況下，要向社會、與社會抗爭，且要超越社會，他的心裏是什麼滋味？……社會是什麼？人們是什麼？是烏合之衆。人類的大多數都在以各種方式逃避自由，去尋找某種有

歸宿、有安全、有溫暖、有同情的充滿安全感的生活」。他認為盧梭和尼采兩人的理論和實踐是自由的典範。他們敢於藐視所有的人。盧梭甚至不能與任何人做長久的朋友，不能容忍任何想親近他的人在身邊。他敢向全世界挑戰：看誰比我強！[40]

自由的概念在古代希臘已經產生。自由當時分別作為宗教的、法律的和倫理的題目而被討論過。古典的自由觀有三個方面：1.人是否能夠戰勝命運獲得自由；2.自由的程度取決於國家的形式和人正確利用自由的能力；3.從現實存在的邪惡事物中解脫出來，比如，將一個奴隸解放為自由民。在近代，自由被理解為人格的發展和賦予人的權利的實現。進入二十世紀以來，對自由的理解更是眾說紛紜，莫衷一是。一九八六年九月，鄧小平在中共十二屆六中全會上的講話中認為：「自由化本身就是資產階級的，沒有什麼無產階級的、社會主義的自由化」。[41]中共官方學者在政治上賦予「自由」以強烈的意識形態的特徵，在哲學上對自由的解釋則以恩格斯（Friedrich Engels）在〈反杜林論〉（Anti-Duehring; 1883）中引用的黑格爾的一句話為圭臬：「自由是對必然的認識」（Freiheit ist die Einsicht in die Notwendigkeit）。馬克思沒有系統的討論自由的文章，但從他在各處涉及到自由問題的文字中，可以得出他對自由的三點主要看法：1.自由是人從與自然、技術和經濟等方面的關係中得到解放；2.作為受到迫害和驅逐的革命鼓動家，馬克思極力主張新聞自由；3.馬克思在

〈關於猶太人問題〉（Zur Judenfrage; 1843）一文中指出，自由的人權不是建立在人與人之間連接的基礎上，而更多地是建立在人與人之間分離的基礎上。這是一種分離的權利，一種受到限制的、自我限制的個體的權利。自由人權的實際應用是私有制的人權。

劉曉波將「自由」定義爲對一切的超越，實際上也就是從一切限制中解放出來。他將「自由」與「解放」等同的想法，來源於古典西方的自由理論，來源於盧梭等法國啓蒙思想家和德國尼采等非理性主義家的理論，也來源於馬克思。如果將劉曉波的這種自由的理論落實到實踐，必定爲社會帶來災難。這種理論爲個人的獨裁統治提供了一種依據：因爲只有所謂的少數天才才能獲得自由，而獲得自由的人又必須爲所欲爲，衝破一切法律、道德的約束。這種自由觀一直受到英國經驗主義的自由主義和「奧地利學派」的自由主義的批判。十八世紀在法國啓蒙運動興起的同時，另有蘇格蘭啓蒙運動，其代表人物爲亞當・斯密（Adam Smith）、休姆（David Hume）和佛格森（Adam Ferguson）。他們認爲，社會制度的建立不是通過理性的設計，而是通過歷史的、社會的漸進演化而來的。佛格森說，自由並不是解除所有的約束，而是以最有效的辦法，把自由社會中每一項公正的約束應用到每一個人身上去——無論他是官員抑或平民。奧地利學派最傑出的自由主義思想家海耶克（F.A.Hayek）又發揚光大了蘇格蘭學派的學說。海耶克認爲，個人自由不但不會導致社會

的混亂，反而能夠導致最適合演化需要的社會秩序，同時也是文明進展最有效的原則。愈能保障個人自由的社會便愈能昌盛豐富、進步的文明，同時社會也愈有幫助人們合作的秩序。

海耶克所說的自由與解放是不同的。自由不但不是解放，而且與解放有不少衝突。解放是指人從壓抑與束縛之中掙脫出來，解放的思想蘊涵著一個對人性的看法：它認爲人愈返回人類不受束縛和限制的原初狀態，人便愈自由。海耶克認爲束縛有兩種：一是武斷的、不合理的對人的強制性壓迫；二是在社會演化中文明所產生的對人的約束。前者是自由的大敵，應加以排斥。但一些必要的束縛則是個人自由所賴以維護的必要條件。自由當然不包括使別人沒有自由的「自由」。自由與放縱絕不相容。認爲人的自由是從一切約束中解放出來的看法，乃是對自由的誤解。那樣的情況只是返回原初社會的野蠻，然而在野蠻社會中個人是沒有自由的。[12]劉曉波所追求的是一種放縱，而不是自由。

七、在挪威講學，批判西方人

一九八八年八月二十四日，劉曉波飛往挪威講學三個月。邀請他的是奧斯陸大學東亞系

主任杜博尼女士（Boumie McDowgall）。該系籌集到一筆研究中國文學的經費，計畫請他和北島、陳凱歌、萬之、米丘五人去講學。劉曉波講課的題目是〈新時期文學的主潮〉，共分爲四講：一、新時期文學對「文化大革命」的否定；二、新時期文學與「五・四」運動；3、新時期文學與中國傳統文化；四、新時期文化與西方現代文化。他在講課中突出了三個主要的問題（根據劉曉波講課的講稿）：一、新時期文學的主要傾向是什麼？二、新時期文學在中西文化的衝突中所處的地位是什麼？三、中國知識分子的人格結構是什麼？

在講學期間，他與杜博尼的關係惡化。據劉自己說，杜博尼干涉他的個人自由，對他限制過多。但劉第一次出國，對西方的一些習慣還不了解，再加上爲人故縱狂妄，在這方面也引起了他與杜博尼的許多衝突。劉後來認爲，他這次到奧斯陸講學是一個典型的「洋伯樂」與「土千里馬」的故事。按照他的看法，在中國大陸文化圈中形成了一種「土千里馬」（中國文化名人）對「洋伯樂」（外國中國問題專家）的依附關係。「洋伯樂」對「土千里馬」有一種占有欲，控制了後者奔跑的方向、速度、方位、姿態。而「土千里馬」靠「洋伯樂」獲得國際名聲和出國的機會。他用這種關係模式來分析他在奧斯陸的處境。

他曾經對杜博尼說過：「我突然覺得自己不是出國，而是被您裝進您的手提箱，拎上飛機，您想把我放在哪裏就放在哪，我不是人，而是您的一件東西。」而他記述的杜博尼的回

答是：「你太不聰明。和我鬧僵對你沒有好處。我能夠幫你很多忙，延長護照，甚至還能長期留在國外，也包括你的妻子出國。」劉回應說：「您別太霸道，不是所有人都會為了出國而俯首貼耳的。我決不在這兒長待，期滿後就走。但您要記住，只要您想研究中國，您就無法忽視我。」在劉曉波離開奧斯陸到美國時，據說杜博尼曾經向邀請劉曉波講學的夏威夷大學、北師大和一些朋友寫信，指責劉沒有禮貌、不講理、不負責任、在辦公室抽煙、逃稅（劉曉波自己說是按照挪威法律繳稅的）、搞女人，是個流氓。[43]

過去在大陸痛罵中國人的劉曉波，出國後又開始批判西方人。他在提到挪威之行時說：「他們的漢學家中百分之九十八是廢物，學者素質極差，很多人在向中國政府諂媚、拍馬屁，向一些中國世俗和社會輿論捧起來的偶像諂媚，他們與中國的關係有很大的功利成分，他們不是學者。我比較喜歡澳大利亞的李克曼（S. L. Pierre Ryckmans）、美國的費正清（John K. Fairbank），他們真正搞了中國問題，他們對中國採取一種冷眼旁觀的超脫態度。但現在不少漢學家，如德國的、瑞典的、北歐的，他們既不了解自己的文化，也不了解中國，中國的東西看得很少，只是喜歡某個作家，研究他的東西而已。至少我知道奧斯陸大學東亞系教授的水平是誤人子弟的，包括語言能力。……那位邀請我去的漢學家說，我是第一個被他們邀請又對他們不客氣的中國人。……人類的不少弱點是共同的，只不過中國人把

它發展到他媽的沒法再『操蛋』（北方粗話）的地步。」[44]

一九八九年初，劉曉波寫了〈洋沙龍與文化侵略〉一文，表露了他對外國人的看法，其中不乏他個人的親身經歷。所謂「洋沙龍」是澳大利亞漢學家白杰明在〈北京的洋沙龍〉（《九十年代》月刊，一九八七年四月號）一文中創造的一個詞，指在北京圍繞著外交官、外國記者和漢學家組成的文化人集會圈子。劉認爲，洋沙龍裏的文化交流，使得西方人中國化。「那些『洋沙龍』的主人們以及一些漢學家們，在中國文化人的圈子裏，變得像中國人一樣圓滑、世故，頗精於人際關係以及『走後門』等處世訣竅。中國的文化人走西方人開的後門，名利雙收，洋景看足；西方人走中國的後門，出盡鋒頭，享盡特權」。[45]因此劉警告西方人「小心掉進中國的大染缸」。

一個在中國極力崇拜西方人的人，到了西方後卻又嚴厲指責西方人，出現這種矛盾的原因在於：劉曉波不管是崇拜還是指責西方人，均不是以公正的「價值中立」的態度來分析西方人及其文化，而是僅僅憑自己的感受發表意見。他在不提供資料證明、也不加以論證的情況下，就斷定西方漢學家百分之九十八是「廢物」，這種批判是很不嚴肅的。用這樣刻薄的言詞來談論西方漢學家，與劉曉波出國後的遭遇有關。他自己說：「這次出國，最深的體驗是：中國人在國外，很難被西化，即便使出渾身解數，也鮮有能真正進入西方文化者。……

有機會而無能力是大多數中國人留洋生涯的悲哀。加上西方人中也有些頗看不起東方人者在，使中國人在西方的處境並不妙。大多數留學生來到美國或其他西方國家後，都有一段失去心理平衡的時間。……學會承受『孤獨』和『寂寞』是中國人在外國必須過的一大難關，特別是對於那些在中國有點名氣的人來說，更是如此」。[45]在中國大陸力主「全盤西化」、自視爲「天才」和「超人」的劉曉波，到了西方後發現自己無法「西化」，並且是「有機會而無能力」，甚至還被一些西方人看不起，於是就改變了對西方人的態度。但他又無法承受他自己提出的「孤獨」和「寂寞」，所以就有了一些牢騷話。

八、批判現實的「重磅炸彈」

在經過一年半多的沉默之後，劉曉波在國外又活躍起來。據說在去挪威之前，「他想再抛出幾篇重分量的文章，扔幾顆重磅炸彈，來點衝擊波，但考慮到夫人和孩子還住在學校那狹窄的房子裏想盡量舒舒服服地生活，考慮到一年半載之後還從國外回來等等不可忽視的問題，於是他就藏起了『炸彈』悄然無聲地走了」。[31]但這批所謂的「重磅炸彈」還是很快被劉

曉波在海外拋出來了。劉曉波剛到挪威講學不久，就與當時香港《解放月報》（現《開放》月刊的前身）的編輯金鐘有了通信聯繫，接著就在該刊上連續發表了九篇批判中國大陸現實的文章。

一九八八年十月號的《解放月報》發表了劉曉波的〈在「氣功熱」的底層〉一文。在該文中劉曉波分析了氣功在中國大陸流行的政治的和文化的原因：中共官方意識形態的危機、中國人對政治的恐懼與厭倦、全民族的「尋根熱」，和西方人對東方神秘主義的好奇。他的筆鋒直接指向了馬克思主義：「馬列主義在中國，與其說是信仰，不如說是專制權力的組成部分。馬列主義不是信仰，而是統治者進行思想獨裁的工具」。[48]劉曉波對中國人在專制主義面前缺乏鬥爭勇氣，進入氣功中以逃避現實的人生態度做了激烈抨擊，認為「沒有一個開放的、多元的、自由的民主政體，而只有封閉的、一元的、專制的政體，任何『熱』也無法使中國人擺脫非人生活。」[49]

一個月後，劉曉波在該刊發表了又一篇驚世駭俗的文章：〈混世魔王毛澤東〉。劉曉波認為，如果從中國的歷史角度來評價毛澤東，毛無疑是最為成功的個人。毛最了解中國人的性格，最熟悉專制制度下的相互傾軋的藝術，最心狠手辣，最會愚弄人民，其權力和威望是空前的。但從世界歷史的進程來看，毛徹底失敗了。他沒有把中國推向世界，也沒有影響世界歷史的進程。毛把中國人降格為奴隸，其所作所為，無一不符合傳統中國的一切，但卻被人

類的先進文化拋離很遠。對於中華民族來說，毛澤東不啻千古罪人。

劉曉波指出了在中國否定毛澤東的兩大阻力：一是只反昏君、貪官而不反專制制度和皇權的文化遺傳；二是只否定少數當權者而不否定每個人自身。沒有深厚的封建主義傳統培養起來的中國人的奴性，中國的專制主義不會如此長久和肆無忌憚。然而中國當代的啓蒙者們，大多數是罵皇帝的英雄，一旦面對大衆，便一臉媚態，向愚昧微笑、鞠躬。否定毛澤東是全民族的一次脫胎換骨。在該文中劉曉波還提出了後來被中共官方稱爲「綱領性」的「以資產階級共和國來推翻社會主義共和國的系統的全面的主張」，[10]及「四個代替」：「只能從多黨並存的民主制代替一黨獨裁；用私有制、市場經濟代替公有制、計畫經濟；用多元的言論、思想的自由代替思想一元化；用世界的（西方的）現代文化來代替中國的傳統文化。」[11]

一九八八年十一月二十七日，劉曉波在從挪威去美國夏威夷的途中經過香港，接受了金鐘的採訪。在這個著名的採訪中，劉曉波對中國的教育制度、對西方漢學界、對電視片《河殤》、對中國人的性格、對傳統文化、對所謂的「四大思想領袖」（方勵之、金觀濤、李澤厚、溫元凱）、對當代中國文學、對馬克思主義，均提出了嚴厲批判。其中最引人注目是這段談話：

問：那甚麼條件下，中國才有可能實現一個真正的歷史轉變？

劉曉波：三百年殖民地。香港一百年殖民地變成今天這樣，中國那樣大，當然需要三百年殖民地，才會變成今天香港這樣，三百年夠不夠，我還有懷疑。

問：十足的「賣國主義」啦？

劉曉波：我要引用馬克思《共產黨宣言》的一句話：「工人沒有祖國，絕不能剝奪他們所沒有的東西」。我無所謂愛國、叛國，你要說我叛國，我就叛國，就承認自己是挖祖墳的不孝子孫，且以此為榮。[53]

這段話後來被官方視為劉曉波為殖民主義唱讚歌的「賣國主義論調」。劉曉波還特別提到反傳統與個人的責任：「我絕對不認為中國的落伍是幾個昏君造成的，而是每個人造成的，因為制度是人創造的，中國的所有悲劇，都是中國人自編自導自演和自我欣賞的，不要埋怨別人，反傳統與革新要從每個人自己開始，所以我非常不同意李澤厚的那句話，他說不能反傳統，否則就會反到自己身上。我說恰好相反，反傳統就要從個人開始……。沒有土壤，毛澤東一個人不會有那麼大的力量。」[54]

一九八九年四月號的《解放月報》刊出了劉曉波的〈在地獄的入口處——對馬克思主義的再檢討〉一文，對馬克思主義做了批判。他認為，由於馬克思主義成為東方專制者進行獨裁統治的工具，所以批判馬克思主義將直接轉化為對東方專制制度的批判。他在文章中提出東

方人在革命中接受了馬克思主義的主要原因有：1.馬克思主義的一元決定論迎合了具有專制主義傳統的東方造反者的思維方式；2.馬克思主義的暴力革命論以及把國家定義爲統治階級工具的國家學說，適應了東方專制社會一亂一治的歷史發展規律；3.馬克思主義帶有絕對平均主義性質的共產主義烏托邦，恰好迎合了東方民族根深柢固的平均主義傳統，煽動起貧民們對有產者們長期積累起來的仇恨；4.馬克思主義同情下層貧民的道義色彩很容易在情感上征服無知和愚昧的大衆；5.東方人的愚昧和無知使他們不了解社會的進步完全可以通過和平的、民主的方式實現，而只懂得造反式的暴力革命。[54]

在香港停留期間，劉曉波還在《爭鳴》雜誌上撰文稱讚了作爲自由港的香港的繁榮。同年十二月，劉曉波到夏威夷大學亞洲太平洋學院中國研究中心從事短期進修。在夏威夷逗留期間，劉曉波撰寫了《中國當代政治與中國知識分子》一書，對大陸知識分子提出了尖銳的批判。該書從一九八九年起先在《爭鳴》雜誌上連載，後在一九九〇年由台灣的唐山出版社出版。全書共有六章，另有前言和後記。

九、對基督教的接受與誤解

在劉曉波批判中國傳統文化的文字中存在很多不和諧的地方。比如，他認爲，中國傳統文化中的集體主義和社會道德是束縛個性解放和人的自由的枷鎖。爲了打破這種枷鎖，他高揚他所理解的西方個人主義，視人的、特別是所謂天才人物的創造力爲萬能的，因而表現出了一種狂妄態度。他在一九八八年初發表的〈論孤獨〉一文中說：「如果說，在封建社會中，我升天、我入地全取決於救世主，那麼在當代中國就必須建立這樣的意識：我升天、我入地全取決於我自己。誰想擁有整個宇宙，誰就該擁有一個獨立的自我」。[53]這番話並不讓毛澤東當年「問蒼茫大地，誰主沉浮」的志向。在劉曉波早期的文字中，上帝和耶穌基本上具有負面的價值。但另一方面他又承認人有罪惡，崇拜苦難，並進而讚美基督教。並且基督教是劉曉波所崇拜的西方文化所賴以成長的環境與背景，所以他也不能一味排斥之。在劉曉波寫完他的博士論文後，特別是在他出國後，他開始比較認真地談論基督教，表現出了一定的宗教的情懷。

劉曉波博士論文的第五章的標題是「赤身裸體，走向上帝」。在這一章下面他寫道：「基督教的『原罪論』之所以是一種偉大的情懷，就在於它是人類的第一次自我虐待。上帝的聲音之所以會永不消逝，就在於這聲音爲人類的自我虐待提供了一個無法企及的參照」。[56]同時他對人的能力也提出了懷疑：「不能對任何人創造的東西寄以太高的希望，因爲人本身就是有限的、短暫的。但是，千百年來，人類卻發展出一種對自身的盲目的自信與崇拜，它塑造出一個全知的、萬能的虛構人，而打碎這一人爲自身建立起來的偶像，正是人的真正覺醒之時。」[57]

在稍後的〈形而上學與中國文化〉一文中，劉曉波更明確地表達了對上帝和宗教的看法。他說：「要崇拜就去崇拜上帝，千萬不能崇拜人。因爲人永遠不能像上帝（也就是人所虛構的神）那樣全知全能，絕對完美。崇拜人是人的最可怕的墮落。中國人就是不崇拜上帝而崇拜人，把人打扮得如同上帝一樣金光燦爛（從周天子、孔聖人到馬克思、毛澤東）。敬畏上帝而藐視人的人是天才，而敬畏人而藐視上帝的是庸才」。[58]「上帝具有雙重功能，一方面，對於芸芸衆生來說，上帝是福音、是天堂、是光明、是幸福、是心靈的安慰；另一方面，對於天才、强者來說，上帝是惡魔、是地獄、是黑暗、是痛苦、是打碎內心平衡。在上帝面前，大衆藉上帝提升自己，天才藉上帝否定自己。因爲，上帝之於大衆是信仰，是生命的支柱；而上帝

之於天才是參照系，是生命無根基。總之，上帝使大衆歡樂，使天才痛苦」。[59]他還主張將理智的科學和情感、意志的宗教區別開來，不要用形式邏輯來論證上帝，不要企圖以科學代替宗教。

劉曉波在這裏雖然對上帝表達了敬畏之情，但他把大衆和天才對上帝的看法對立起來，把人劃爲不同的等級，把天才放在大衆與上帝之間的位置——天才一方面要敬畏上帝，另一方面要藐視大衆。這是對基督教人類學（theological anthropology）的背離。起初，劉曉波心中還沒有上帝，他視天才是藐視大衆、超越大衆的高高在上的主宰。現在劉曉波爲上帝保留了一個位置，以便對照出人的不完美，但他依然沒有把他製造的人間的鴻溝填平。他雖然否定了孔子、毛澤東等被神話的人物，但他自己在上帝那裏又給了天才者一個特殊的身分。正因爲他把上帝看成「人的虛構」，所以他可以根據自己的意志來描述上帝。從這個角度來看，劉曉波並不是真正地研究基督教，而是要基督教爲他的文章作注腳。基督教在他那裏僅僅是一種人生態度，他把對耶穌受難的崇拜，和他對所謂天才人物的孤獨和痛苦的體認，混合在一起。他說：「中國人的超越是在虛幻的和諧中完成的，而西方人的超越是在真實的對抗中完成的。中國人進入天堂的塵世準備是行善，西方人進入天堂的塵世準備是贖罪。而我個人選擇西方式的超越」。[60]其實，基督教並沒有不講行善而只求贖罪。

正因爲劉曉波對基督教沒有認真的研究，所以在行文中經常出現一些常識錯誤，比如他寫道：「宗教改革反對的不是宗教信仰，而是反對燒死布魯諾（Giordano Bruno）的教會」。[61]馬丁路德（Martin Luther）發起宗教改革的時間是一五一七年，當時布魯諾還沒有出生，後者是在一六〇〇年被教會燒死的。而宗教改革家喀爾文（Johannes Calvin）也在一五四三年把西班牙科學家塞爾維特（Michael Servet）燒死。由此可見，宗教改革和反對燒死科學家沒有任何關係。

在對中國文化的道德至上謬誤的思考中，劉曉波接受了「狂妄必遭天責」的信念。他認爲，除了在上帝那裏有絕對的善惡標準之外，人間的一切都是相對的。但由於中國人相信人格道德的萬能，致使「狂妄」成爲中國文化最致命的謬誤。「人類的思想史是一部不斷地澄清以往謬誤的歷史。人的智慧或許主要在於對謬誤的自覺。而人的愚昧則主要在於沒有這種自覺。無自覺便是盲目的狂妄。從這個意義上講，製造謬誤不是根本的謬誤，而對謬誤沒有自覺的狂妄才是根本性的。儘管西方人的錯誤不比中國人少，但是西方文化中始終存在著對謬誤的自覺。在這種參照之下，即使中國人沒犯過西方人的謬誤，但是對謬誤的沒有自覺則是一切謬誤中最根本、最致命的謬誤。西方人有絕對的上帝，因而可以懺悔、贖罪；中國人沒有上帝，因而從來不會懺悔、贖罪」。[62]因此他認爲中西文化最重要的差別在於：相信人

能夠全知全能和不相信人能夠全知全能。如果按照劉曉波的這一看法推論，那麼，相信「我生天、我入地，全憑我自己的」的他，也還局限在中國文化的藩籬內。

劉曉波認爲，中國人宗教信仰的功利化，對中國人的政治和道德產生了負面的影響。他說：「宗教培養了西方人對超世俗的絕對精神境界（無限與永恆）的追求，培養了他們非常可貴的自省（懺悔）意識。而宗教在中國並沒有提供一種終極的價值尺度，也沒有培養出中國人的自省意識。所以，當某種現實利益沒有得到滿足時，中國人常常在背後詛咒神靈。換言之，權力與宗教的對立，使西方人追求超權力的信仰，而政教合一使中國人以權力爲信仰。無論從哪方面看，中國文化最發達的都是權力意識。」[63]

劉曉波對現代新儒家讚揚的中國所特有的「既內在又超越」的道德人格提出了尖銳批評，而傾向於「上帝救贖」的外在超越。他說：「中國人的悲劇是沒有上帝的悲劇。正因爲彼岸的光明消逝，此岸的黑暗才被人誤認爲光明。我相信，懺悔和認罪之時的人是最虔誠、最透明、最富於生命力和激情的。……如果沒有能夠實現人的有限和弱點的完美存在，那麼人世的墮落、罪惡便毫無意義，悔悟也因終極價值的空缺而變成蒼白的呻吟。……縱使人類從生到死都無法擺脫惡，也沒有理由去認同惡。抬起頭，仰望上蒼；低下頭，捫心自問；做到了這些，人生就會充實，就會神聖，就會期待上帝的降臨。」[64]

在這裏，劉曉波已經走近了基督教的神秘主義（mysticism / Mystik）傳統。按照德國神學家特勞赤（Ernst P. W. Troeltsch）的看法，基督教有三個部份組成：教會（Kirche）、小教派（Sekte）和神秘主義（Mystik）。神秘主義是通過冥思苦想、內心體驗、感覺和愛，來直接與上帝溝通，而不是首先通過信仰和知識來認識上帝。「上帝通過被愛來被理解」。神秘主義是一種「個人宗教」，即它以個人而不是以團體爲基礎，不强調宗教儀式。劉曉波雖然不是基督徒，但他能夠在內心裏期待上帝的降臨，這是自己的一種對基督教的體認。他以基督教的上帝絕對價值觀念來分析中國文化缺乏之外在超越追求、過分抬高道德人格的弱點，比起他從前以西方的個人主義和感性來批判中國的集體主義和理性來，顯得他較以前深人一步了解了西方文化和認識了中國文化的缺陷。

十一、檢討反傳統

一九八九年三月，劉曉波前往紐約，接受哥倫比亞大學黎安友（Andrew Nathan）教授的邀請，到該校講學一年。從一九八八年八月到一九八九年四月底，劉曉波先後在挪威和

美國講學、研究八個月。在國外，劉曉波的反傳統思想發生了很大變化。一九八九年三月他在紐約爲其《中國當代政治與中國知識分子》一書寫的「後記」中，對他以前的文字做了反省。該「後記」的主要部份後來又以「一個反傳統主義者的反省——紐約的啟示」爲題公開發表。

劉曉波在該文中說，他出國前「自認爲我的理論已經達到了世界性的高度，內心深處的狂妄毒化著我的智慧。此次出國，方使我清醒下來」。「站在中國與西方之比較和改造中國現狀的層次上看，我的反傳統或許還有一定的價值」，「然而，站在人類命運和關切世界之未來的層次上看，站在個體生命的自我完成的高度上看，我的反傳統或許一文不值。……我曾經發表過的關於中西文化的所有言論，都是基於改造中國的民族主義立場，而不是『全盤西化』……。企圖藉助於西方文化來改造中國現實的功利目的，決定了我只能是一個典型的中國本位論者，而非『西化論者』。這種以中國爲本位的民族主義立場，限制了我對更高層次的問題的關心與思考。」[65]

他由此推論，中國的文化名人到了海外之所以毫無成就，除了語言的阻礙外，更重要的是中國文化人的視野太狹隘，只關注中國問題，思維太功利化，只關注現實人生的價值。這是一種難以解脫的中國情結，它使中國文化人抓住民族主義不放，缺乏承受孤獨、面對陌生

世界的勇氣和興趣。他坦承自己「面對另一個世界，我已經徹底失敗」。「當紐約剝奪去了我在國內時的所有虛幻的外在裝飾和名聲之時，我突然想到自己的軟弱」。[65]劉曉波回憶起他當時的妻子陶力對他的評價：「表面上看，你是這個社會的出名的逆子，但在實質上，你與這個社會有一種深層的認同，這個社會能夠以一種反對你的態度寬容你、原諒你，甚至慫恿你。你是這個社會的一種反面的點綴和裝飾」。劉曉波認爲，這段話一針見血，在陶力的批評面前他無地自容。[66]

在紐約，劉曉波看到基督教不僅對中國，而且對西方的未來均有重要意義。以魯迅爲最高代表的中國文人的悲劇在於沒有超越的價值。在魯迅寫出《野草》、達到世俗價值的最高峯時，由於沒有上帝的引導和超越價值的提升，他走向墮落，回到庸俗的現實之中。「自從人被上帝逐出伊甸園之後，便一直處在無家可歸的流放之中，這個流放沒有盡頭，西方文明不是歸宿，只是一段路程而已。可悲的是，西方文化中的『原罪感』越來越淡薄，懺悔意識越來越蒼白。宗教的聖潔常常與搖滾樂一樣，變成一種享樂而非痛苦的自省。耶穌被釘在十字架之後，人類中再也沒有殉難者了。人類失去了自己的良知。『原罪感』的逐漸消失，使人變得輕飄飄，這無疑是又一次墮落，是亞當和夏娃之墮落的現代延續。沒有『原罪感』的人怎能聽到上帝的聲音。從中世紀初期的上帝之權力化，從近代的上帝之徹底人本化，到現代、當代

的上帝之逐漸世俗化、商品化，人類文明墮落了，因爲人親手殺死了自己心中的超越價值和神聖價值。」[65]

從前劉曉波爲了批判中國文化，對西方文化加以理想化。他承認他忽略了或故意迴避了西方文化的種種弱點，其至是他已經感覺到的弱點。到西方後他看到：「西方文化只能在現階段用於改造中國，但是在未來，它不能拯救人類。站在超越性的高度上看，西方文化的種種弱點恰好顯示出人類的先天不足。……人類所特有的目空一切的狂妄，不僅表現在中國式的人格自足和阿Q精神之中，也表現在西方人的理性萬能、科學至上的信念之中。……要想從人類命運和純個體的自我實現的高度來反省人類、反省自身，就必須同時展開不同層次上的兩種批判：一、以西方文化爲參照系來批判中國的現實與文化；二、以自我的、個體的創造力來批判西方文化。這兩個層次上的批判不能相互代替，也不能相互交融」。比如，對西方文化的理性至上、科學至上和金錢至上的批判，對西方消費社會生活方式和技術一體化的批判，不能用於中國，因爲中國人的理性意識、科學精神和金錢意識還在萌芽狀態，中國人還處在貧困之中。[66]

一九八八年底，劉曉波在遊歷香港後，寫下了〈但願香港永遠是世界的自由港〉一文。在該文中劉曉波表示，香港的成功打碎了他和許多人所抱持的「中西文化衝突論」。他認爲，

中國的現狀根本構不成對西方現代文化的衝突，中國與西方的發展處在人類歷史的不同層次，這正像不會走路的孩子和成年人在怎樣走路的問題上構不成衝突一樣。「從近代開始，根本就不存在中西文化的衝突，而存在的僅僅是在世界近現代史上徹底落伍的中國這樣一個自明的事實。改變這「事實的可行方法，不是在虛構的『衝突論』的引導下『師夷之長技以制夷』，而是全面地、徹底地放棄任何企圖進行自我安慰的幻想，老老實實地承認落伍的現實，全面地、徹底地向西方學習。更嚴格地講，不是向作爲白種人的西方學習，而是向作爲人類先進文化的西方學習。中國和西方之間沒有衝突，有的只是非人的生存方式與人的生存方式的差別。換言之，想過人的生活就不存在衝突，衝突只產生於堅持非人生活方式的愚昧中。想成爲人就要向西方全面敞開國門，而不想成爲人就拒絕西方的同化。」[75]按照劉曉波的看法，「中西文化衝突論」模式的背後隱含著現實人格和邏輯上的雙重謬誤。

劉曉波雖然對自己以前反傳統文化的立場表示了反思，但他對「文化」的基本看法沒有改變。在他看來，世界上的各種文化之間不僅存在差異，而且還有先進與落後的區別。在「五四」時期，中國的知識分子最初從地域的和民族的角度來分析世界文化，尋找東方和西方文明的異同。但不久之後，中國的知識分子就開始以「古今」的觀點來看待中西文化的不同，他們把西方文化看做是近代的、進步的文化，把中國文化視爲落後的、古代的文化。劉

曉波顯然繼承了後一種文化觀，他在觀察文化時懷有一種十九世紀在西方形成的「進步」觀念。但在當代，西方大多數學者在從事文化分類和研究時都不再抱持這種「進步」的價值判斷，而持一種「價值中立」的文化「相對主義」，即認爲世界上的文化僅僅存在不同的形態，而不存在進步與落後之分。判定文化的進步與落後，關鍵在於判斷者所持的標準。劉曉波是以「人」和「非人」的分野來框定西方文化與中國文化的不同。這種判定標準也是「五四」時代就已經提出的。

十二、走向異議與民運之路

一九八九年三月劉曉波來到紐約後，與中國民主團結聯盟（簡稱「民聯」）的一些骨幹成員有了交往，對海外民運有了直接的了解。從劉此後的言行可以看出，這種交往改變了他對民主運動的某些看法。他不再像以前那樣藐視一切民間的民主運動，僅僅將改變中國的希望寄託在「超人」和「天才」身上。他後來回憶說：「出國八個多月的生活改變了我，使我懂得了民主不僅僅是政治原則和政體方式，不僅僅是社會性的選擇、三權分立、新聞自由，而

且是做人的原則，是生活方式和日常的人際關係。只有當民主的原則滲透到具體的生活細節中時，只有當在任何場合都懂得既捍衛自己的權力又尊重他人的權力時，民主才是堅固的、具體的，而不是抽象的、一觸即潰的」。㉑

在紐約時，曾經有人提議劉曉波任《中國之春》雜誌的總編輯，但劉希望這本雜誌能夠與「民聯」分開，因而未果。他曾與陳軍計畫舉辦兩個活動，一是知識分子自我反省的座談會，二是關於劉賓雁作品的討論會，但這兩個會均因爲八九民運的爆發而沒有辦成。這年年初，劉曉波就在《中國之春》上以「黑馬」的筆名發表了反思五四運動的文章。他指責五四的啟蒙運動是「沒有人的解放的啟蒙」，該運動有兩個嚴重的缺陷：一、民族主義而不是人的解放始終是啟蒙的目的；二、沒有確立私有制神聖不可侵犯的概念。「因而，中國的啟蒙運動中的個性主義，一方面因失去了經濟基礎而變成虛幻的裝飾，另一方面成爲民族振興的一個工具或手段，而不是目的」。他將五四運動的失敗歸結爲「傳統文化戰勝了外來文化造成的」，「五四的失敗不在於全盤西化不適合中國當時的國情，而在於五四運動表面上是全盤西化，而在骨子裏卻是傳統文化，是中國現實中傳統的勢力太强，以至於當時最激進的反傳統的知識分子在骨子裏仍然是傳統的」。㉒在四月中旬，劉出席了由《中國時報》在紐約主辦的「五四運動七十年研討」。參加該會的有大陸、台灣、香港和美國的華人學者王若水、劉

賓雁、阮銘、余英時、杜維明、陳其南等。劉在發言中强調了上述文章中的看法。

一九八九年三月二十九日，劉曉波在《聯合報》副刊上發表了〈中國大陸知識分子只有一條路：反抗〉。在該文中，劉對當時在大陸轟動一時的新權威主義思潮提出了批評。他說：「現在大陸新權威主義的湧現，有人就指如同袁世凱復辟時的景象：知識分子爲當時袁世凱的復辟高唱讚歌，尋找古今中外各種理論作爲附會」。

此刻，八九民運的序幕已經在北京揭開。一月六日，方勵之教授致函鄧小平，要求釋放魏京生等政治犯。這一呼籲在國內外都獲得廣泛的響應和支持。三月，劉在紐約參加了支持方勵之呼籲的聯署。四月十五日，中共前總書記胡耀邦逝世，引發了八九民運。四月十八日，劉與胡平、于大海、曹長青、江河、貝嶺等十一位大陸旅美學人聯名發表了〈改革建言〉，向中共當局提出了五項要求。二十二日，劉與胡平、于大海、曹長青等聯署了〈致中國大學生的公開信〉，建議大學生鞏固這次運動中已經建立起來的組織聯繫，出版自己的刊物，加强與社會其他各界的聯繫，保持與政府和學校方面的對話，努力落實校園自由。這封公開信和〈改革建言〉均由劉通過在北京的周舵交給了北京大學的學生予以公佈。

從四月二十二日起，劉曉波連續在《世界日報》上發表了三篇〈胡耀邦逝世現象評論〉的系列文章。在第一篇文章〈悲劇英雄的悲劇〉中，劉對大陸知識分子和民衆悼念周恩來、胡耀邦

等中共黨內人士的現象提出了批評。他認爲，魏京生、徐文立等民主牆時期的人士其進步性要遠遠超過胡耀邦這類中共黨內開明派，因爲他們要從根本上廢除一黨專政制度。「如果大陸的大學生們和那些追求民主的知識分子們，能在公開支持黨內開明派的同時，也公開支持魏京生等人和海外的《中國之春》，肯定會加快中國民主化的進程」。[73]在第二篇文章〈完善制度還是塑造完美領袖〉中，劉以俄羅斯的葉爾辛與胡耀邦作了比較，得出的結論是「胡耀邦作爲一個政治家，缺乏應有的魄力和策略，作爲一個人，缺乏堅定的意志和無所畏懼的膽識」，「至多只是一個清官而已」。中國的民主，需要的是以具體的程序化行動建立完善的制度，而不需要完美的開明君主。[74]在第三篇文章〈中國民主化的目標與程序〉中，劉呼籲大學生在運動中要更有理性、耐心，對民主的理解不要停留在意識形態化的口號上，而要多關注爭取民主的方法和程序。「而在中國，往往目標民主而程序不民主。中國式的大民主容易演化爲暴民政治。」[75]

隨著北京的學生運動的高漲，劉曉波在美國有了一種落伍的、被拋棄的感覺，他獲取名聲的欲望由於他無法參與北京的運動而受到挫折。四月二十三日，劉在與一些人討論北京學運時說：「要麼回去參加學運，要麼從此不再談學運」。[76]這句話促使他決定立即返回北京參加學運。他本來已經答應參加四月底在舊金山舉行的「中國文化研討會」，但他還是買了

四月二十六日的飛機票，回到了北京。

劉曉波在八九民運中的活動基本可以分爲三個階段：一、四月二十七日到五月十三日，劉基本上是旁觀者；二、五月十四日至六月一日，劉積極支持學生的民主運動，正式介入了民運；三、六月二日至四日，劉發起絕食活動，成爲八九民運後期的中心人物。

回國後，劉曉波首先在尋找一個能夠進入學運的機會和方式。四月底，他在看了學生代表與中共官方代表袁木等人的對話之後，設想做一次關於這次對話的問卷調查。但由於問卷發出和回收的效果均不佳，只好作罷。五月三日，他參加「北京高校學生自治聯合會」在北京師範大學舉行的新聞發佈會，晚上被邀請參加自治會關於「新五·四宣言」的草稿討論。由於他在會上被冷落了，產生了一種被人小看、被懷疑和被忽視的酸楚，甚至他立時決定早日返回美國。但當天夜裏，在北師大的學生領袖吾爾開希和程真主動要找他談話之後，他感到自信和自尊立刻恢復。五月四日，他參加了學生的大遊行。

五月七日，劉曉波有感於對「五·四大遊行」的失望，寫了一篇題爲〈我們的要求——校院內的自由論壇〉的呼籲。在該文中他再次强調了爭取民主的手段與程序的重要性。他提出學運的近期目標是：在北京師範大學校園內開闢一個自由論壇，以活躍言論自由的空氣；公開支持學生自治聯合會的工作，敦促官方承認學生自治聯合會的合法性；舉行學校領導、

教師和學生間的對話會；教師自願成立一個「中國民主化研討小組」，調查中國的人權、法治現狀。劉在呼籲書的最後請贊同他意見的人簽名。但這份呼籲没有發生什麼影響，因爲在第二天就被人撕掉了。

五月十三日，北京的大學生開始了舉世聞名的絕食抗議活動。這天晚上，在周舵的組織下，劉曉波與吾爾開希等人一起參加了閻明復在中共統戰部召集的對話會。參加這次對話會的還有王軍濤、閔琦、項小吉、王丹、王超華、程真等人。閻明復主持這樣一個對話會的目的是在中共官方、知識界和學生之間建立一個溝通的渠道。劉在學生和部分知識分子講話後也發表了三點看法：一、政府要承認這是一次愛國民主運動；二、學生應該在十五日前撤離天安門廣場，以便使中蘇高級會談能順利進行；三、民主政治是妥協的藝術，學生們必須學會妥協、讓步和寬容。在這次對話會結束後，劉來到天安門廣場，開始直接參與學運。(三)

十三、在八九民運中

十四日凌晨，劉曉波在廣場向絕食的學生發表了一次演講。他在演講中强調其在統戰部

發言中的看法。但有人指責他是「懦夫」、「學賊」，說他被政府收買了，讓他「滾下來」。劉十分尷尬，在回家的路上，他再次決定立即返回美國。十四日上午，劉受閔琦的邀請，在北京社會經濟科學研究所參加了一個溝通學運信息的會議，與會的有陳子明、王軍濤、吳稼祥、王潤生、陳小平等人。當天下午，正在家中的劉被吾爾開希等人請到天安門廣場勸說學生撤離。但劉不僅沒有能夠勸說學生離場，反而自己被學生絕食的氣氛所感染，留在廣場上，向觀衆發表了極爲煽情的演講。這位一貫反社會、反民族主義、反愛國主義立場和視羣體爲烏合之衆的叛逆者，現在卻發出了這樣的呼聲：「大學生們正在爲我們古老的民族受難，任何有正義感、有同情心的中國人都不應該冷眼旁觀。國家興亡，人人有責。……如果我們每個人承擔起自己應負的政治責任，中華民族就將開始一個新時代」。[illegible]他表示，「我第一次懷疑自己對中華民族的絕望是否理由充足，第一次失去了藐視公衆的信念，第一次切身感受到公衆的覺醒會產生多麼巨大的力量。」[illegible]

十五日，戈巴契夫訪問北京。上午，劉在廣場上發表了激情的講話後，與吾爾開希拉起手，向天空舉起，這時許多鏡頭對準了他倆，劉感到「非常激動，感到這是一個歷史性時刻」。中午，劉在廣場上爲出版一份北京師大絕食團的通訊而募捐，並向來訪者宣讀了他起草的〈告海外華人和一切關心中國問題的外國人士書〉。這一天，劉還寫了〈我們絕不能沉默

——致北師大黨委的公開信〉、〈平反——中國最大的悲劇〉等文稿。

十六日傍晚，劉曉波到廣場上的「學運之聲」廣播站發表演講。劉再次感到了一種興奮，他意識到此刻是在面對天安門廣場上的幾十萬人講話，也許全中國、全世界的人都會知道有一個叫劉曉波的人在天安門廣場演講。他感到自己負有重大的歷史使命，每個字都如千斤，它將化爲那些爲爭取民主而奮鬥的人們的精神力量。[60]十七日，嚴家其起草的《五．一七宣言》公佈後，天安門廣場上的口號發生了很大變化，從反官倒、反腐敗變爲倒鄧（小平）擁趙（紫陽）。由此，學生運動介入中共黨內鬥爭，學運開始升級。劉對此感到憂慮，他認爲運動的垂直升級必然導致政府更強硬的反應。而且在他看來，鄧小平下台是弊大於利，倒鄧是不應該、不可能的。因此，他在廣場一再勸學生不要把矛頭針對鄧。[61]但劉的勸說沒有起到任何作用。

劉曉波對學運的評價很低。他認爲，多數學生領袖傲慢無禮，所有參與者都不知道「民主」是什麼，只會發洩不滿。絕食的學生不講道德，不注意公共衛生，浪費驚人，製造漫天謠言。五月十八日，劉對白杰明說：「我說這是一場實力懸殊的兩個共產黨的較量。一個共產黨掌握著龐大的國家機器，有全副武裝的軍隊、警察，有遍及全國的組織系統，有豐富的搞陰謀政治的經驗；另一個共產黨一無所有，只靠全民的不滿情緒來支撐，作爲組織，連雛

形都不具備。但我還是覺得參加這場運動是值得的，因爲我知道了大學生運動、羣衆運動是怎麼回事，我可以寫一本極棒的書。」[32]

五月十九日，李鵬宣佈在北京地區實施戒嚴。劉曉波發表廣播講話說：「由於軍事戒嚴，學運進入了嚴峻階段。但是這也爲中國提供了一個新的機會。戒嚴將使單純的學生運動轉變爲全民的民主運動。全社會總動員，粉碎軍管。從今天晚上開始，我們的運動只有一個口號：李鵬下台」。[33]二十日晚上，劉參加了「北京高校學生自治聯合會」和「天安門廣場指揮部」的協調會議。二十一日，劉與程真、馬少芳、高新等人乘坐一輛宣傳車到廣場之外去動員人們支持學運。

二十三日，劉曉波爲北師大學生自治會起草了題爲〈我們的建議〉的傳單。「六四」之後，中共官方在批判劉的文章中說「這份傳單一時甚囂塵上，被某些人稱爲『指導學潮發展的『綱領性文件』」。[34]該建議共有六條，主要內容爲：以李鵬爲代表的僞政府必須辭職；將以學生爲主體的民主運動轉變爲社會各階層制約政府的民主化運動；政府的錯誤是導致這次學運升級的原因；要通過罷免李鵬，建立起一種合理的民主罷免程序和樹立民間政治領袖的權威；在全社會範圍內普及公民意識；這次學運中表現出來的狹隘的仇恨心理應該被克服。

廣場上的學生在經過激烈辯論之後，決定「誓死保衛天安門廣場」。二十四日，在廣場

上舉行了誓師大會。劉雖然認爲學生們的誓言與共產黨的語言一脈相承，但也被學生們的激情所感染。晚上，有人邀請劉去參加「北京知識界聯合會」的成立大會，他拒絕了。

從五月二十五日起，劉曉波基本上離開了廣場。二十五日，他陪同吾爾開希接受了哥倫比亞廣播公司的電視採訪。由於吾爾開希是主要的被採訪對象，劉曉波有一種受冷落的恥辱感。而使他感到委屈的還有：吾爾開希在採訪時講的話大部分是從他那裏學來的。接著，他們又到民族飯店接受了香港無線電視台的採訪。

二十七日，劉曉波參加了「首都各界愛國維憲聯席會議」。出席會議的有王軍濤、王丹、吾爾開希、柴玲、包遵信等人。劉在會上主張學生撤離廣場。在這次會議上通過了一個決議，學生將於五月三十日撤離天安門廣場。但這個決議由於柴玲等人在回到天安門廣場後改變了態度而無法實行。

兩天後，劉曉波和吾爾開希一起參加了在中國文化書院舉行的「聯席會議」。會上秩序混亂，劉感到很失望。在會後他對王軍濤說：「這會開得真無聊，什麼也決定不了，還不如去絕食」。[8]說出了這句話之後，劉就打定了絕食的主意。他回家後開始起草〈絕食宣言〉。當時他想到：「我的這一決定使我有了充足的理由去蔑視其他知識分子，甚至蔑視五月十三日那次大規模的羣體絕食，因爲我是在戒嚴令發佈之後的白色恐怖下採取行動的，而且不是

以安全感極强的羣體行爲，而是以風險極大的個人行爲」。[36]他又感到一個人的分量太小，於是又決定請周舵和侯德健參加。五月三十日，劉再次在文化書院參加聯席會議。會上，他與周舵向與會者宣佈了絕食的決定。晚上，劉又與在香港的侯德健通了電話，請他參加絕食。三十一日，劉曉波、周舵、侯德健討論了〈絕食宣言〉。六月一日凌晨，〈絕食宣言〉定稿，並請人譯成英文。在高新反覆請求之下，劉同意他也參加絕食。

劉曉波絕食的決定，受到很多人的反對。大家認爲，現在應該撤離廣場，停止街頭運動。但劉決心已定。六月一日中午，劉又參加了聯席會議。下午，參加絕食的劉曉波、周舵、侯德健和高新一起在王府飯店接受了美國國家廣播公司的採訪。當天晚上，劉在北師大東門口演講說：「作爲中國的知識分子，我深深地懺悔，我希望通過我們的這次行動，結束中國知識分子幾千年來只動口不動手的軟骨病！」「今天在白色恐怖之下，我們之所以站出來，是重新喚起全北京市民的自信，我們有能力、有信心主宰中國！」[37]

六月二日下午，劉曉波等四人來到天安門廣場，開始了他們預定的四十八至七十二小時的絕食。他們的〈絕食宣言〉共有六條，主要內容是：强調和平、理性非暴力的原則；展開對話，解除仇恨心理、敵人意識和以暴易暴的政治文化；建立公民意識和自信心；建立民間自治組織制衡政府；建立完善的罷免制度；呼籲政府和學生兩方面都要反省自己的失誤，中國

民主運動要從重視口號和目標，轉變爲重視具體的過程、手段和程序。[28]這個絕食宣言是八九民運中的重要文獻，基調是溫和和理性的。四人的絕食引來了二十萬學生和市民圍觀，給進入低潮的八九民運以新的刺激。「愛國維憲聯席會議」也決定組織知識分子接力絕食。

同一天，劉曉波接受了在美國的陳軍的電話採訪。這個採訪後來成爲中共官方批判劉曉波的重要依據。「六四」後，陳希同在向中共人大常委會提交的〈關於制止動亂和平息反革命暴亂的情況報告〉中說：「香港《明報》還刊登了動亂組織者和策畫者之一的劉曉波六月二日與一個所謂『大陸民運領袖』的『對談』，公然叫嚷『期望趙紫陽復出，我們就必須在人民中組織武裝力量』」。[29]這一指責是駭人聽聞的。但其實劉只是說要在人民中間「組織力量」。由於這個採訪在翻譯成英文時將「力量」一詞譯爲「forces」，而在再次譯爲中文時將該詞誤譯爲了「武裝力量」。[30]在這個報告中，陳希同共計三次點名批判劉曉波，並稱他爲「國民黨豢養的『中國民主聯盟』」的成員。

六月三日下午，劉聽到柴玲廣播說，戒嚴部隊正在向廣場推進，形勢非常緊張，發生了流血事件，「爲了自衛，我們要準備好一些武器」。劉等四人反對採用暴力手段，他們協商後起草了一份「呼籲書」，呼籲學生和軍隊雙方理性、克制。但劉在廣播中剛說了幾句話，就被「懦夫」、「學賊」、「膽小鬼」的叫罵聲打斷。劉盛怒之下離去。當天夜裏十一點，

天安門廣場民主大學舉行了開學典禮，劉在事先不知情的情況下被任命爲大學的校委員會委員。不久之後，戒嚴部隊逼近了廣場。

六月四日凌晨兩點左右，親自看到軍隊開槍殺人的邵江向周舵等人講述了廣場之外的恐怖場面，並請求他們四人動員廣場上的學生撤離。劉同意去說服學生撤退，周舵、侯德健則去與軍隊談判。劉要求學生和市民毀掉手中的武器，準備撤離。在廣場指揮部決定撤離之後，劉與學生一起離開了廣場。六月五日，劉曉波等四人聯名寫了一個呼籲書，呼籲國際社會對中共實行制裁。但這個呼籲書並沒有在海外發表。澳洲的外交人員請劉曉波進入使館暫時躲避，但劉拒絕了。六月六日晚上，劉曉波在街上騎腳踏車時被中共公安人員逮捕，隨之被關入北京秦城監獄。

劉曉波在八九民運中的言行前後有矛盾之處。他既表現出了理性，也展示了狂熱與煽情的一面。當人們悼念胡耀邦時，他撰文批評胡和悼念他的人，認爲建立一個民主制度比把希望寄託在一個人身上重要；後來有人提出打倒鄧小平，他又認爲鄧對改革開放有貢獻，鄧的下台對中國沒有益處。這個時候他就沒有強調制度而強調了鄧個人的重要性。他一方面要求學生要妥協，適時撤離廣場；但他自己也提出要推翻李鵬僞政府，而且在學生漸漸不支時，發起了絕食，重新將廣場的運動推向一個高潮。這種矛盾，是一個異議文化人去扮演民運操

作者的角色變化所引起的。

起初，劉作爲旁觀的書生，可以不考慮民運的策略和成敗，僅僅從理念上討論悼念胡耀邦的是非問題；後來，劉自己介入了民運，並被視爲「謀士」，他此刻必須根據現實情況考慮民運的策略和結果，因此，他表現出「理性」。其實，從民運成敗的策略計，悼念胡耀邦和不把矛頭指向鄧小平，都是對的。但在劉不自覺地成爲一個現實運作的「政治活動家」後，他還時常表露出不涉足政治運作的知識分子從理念出發、議論風發的本色，發表了一些激情有餘而理性不足的言論。按照他自己的說法，他在運動之中始終有著強烈的成爲英雄和中心人物的願望。

他在和一位朋友聊天時說：「這個民族没救，爲它做任何努力都不值得。我的一切行爲，都没有微言大義，僅僅是爲了證明我的與衆不同」。[21]以這一角度去觀察他的行爲，就可以部分地理解他很多偏激動作的原因。從否定十年新時期文學、批判李澤厚，到在八九民運中有意與知識分子保持距離，最終發起絕食，甚至後來對八九民運的貶斥和對鄧小平的稱讚，都與他要「證明我的與衆不同」有極大的關係。劉雖然在八九民運中提出了許多適宜的看法，但可惜的是這些看法没有被學生接受，劉自己後來也没有堅持。

十四、以「悔罪」爲自由的代價

從一九八九年六月六日被捕到一九九一年一月二十六日被釋放，劉曉波在秦城監獄渡過了一年半的鐵窗生涯。

「六四」之後，劉曉波首當其衝地受到中共報刊的猛烈抨擊。這種抨擊的激烈程度，是「文革」以來最嚴厲的，致使海外的一些人認爲，中共將對其開刀問斬。一九八九年六月，《北京日報》發表了〈抓住劉曉波的黑手〉一文，對劉曉波在八九民運中的各種言行做了全面批判。文章說：「讓我們通過劉曉波在這場學潮後以及動亂和暴亂中的所作所爲，看看這隻黑手是如何在與海內外反動勢力相互勾結中，伸向首都學潮，並極力煽動動亂的」。該文强調劉與「民聯」的關係，暗示劉是由「民聯」委派回國指揮民運的。[52]不久，《人民日報》的一篇文章也攻擊劉曉波說：「『狂人』劉曉波由於插手學潮、煽動動亂和反革命暴亂，已經成爲反黨反社會主義的歷史罪人。劉曉波走到這一步不是偶然的，是他的極端個人主義、唯心主義、形而上學世界觀和頑固堅持資產階級自由化思想的必然結果。」[53]

此後，批判劉曉波的文章在《北京晚報》、《北京日報》、《工人日報》、《人民日報》、《學習與研究》雜誌上陸續刊出，其數量之多和用詞之嚴厲，都超出了批判其他民運參加者的文章。這些文章對劉從個人生活到自由民主理論，從「賣國」到「換種」的各種說法，均一一加以嚴詞指責，有些文字簡直是在謾罵。比如，有一文在批判劉的「中國人種不行」時說：「既然人種不行，現有的劣種、孬種通通在清除之列是無疑的了。新種呢？是現有的劣種無論男女老幼一掃而光，然後騰出地方來恭迎西方民族移民（應讀作殖民），還是網開一面，姑且留下黃皮膚姑娘，讓移民（殖民）者『播種』，來點『雜交優勢』，庶幾使半拉子的炎黃子孫也過過人的生活？——但必須提醒劉曉波先生一句：無論哪種方案，劉先生作爲黃皮膚的劣種、孬種，都在清除之列的」。[59]這些批判文章後來大多收入了《劉曉波其人其事》一書。除了批判文章之外，該書還收錄了一篇發表於一九八九年初的《「狂人」劉曉波》的採訪記，以及所謂「劉曉波的反動言論摘編」、他的文章選輯」。該書在一九八九年「六四」後由中國青年出版社出版，出版後銷路很好，一時供不應求。

劉曉波被捕的消息傳出後，也引起了國際社會的重視。在挪威，中外人士成立了「劉曉波小組」，負責救援劉的活動。挪威知識界的一些名人（挪威博物館館長Per Hovdenakk，教授Yngvar Løchen，作家Finn Carling，藝術家Inger Sitter等）在一九八九年七月八日向挪威諾貝爾獎評選

委員會提出「授予劉曉波諾貝爾和平獎的建議」。該建議由在挪威進修的米丘整理成文，挪威的報紙《工人報》做了報導。該建議說：「近年來，劉曉波博士為中國爭取和平、民主、自由的事業做出了巨大的努力，在他出版的文章、專著以及許多演講中，提倡人類平等共處、人類個人解放，享有人權和自由，推進中國民主化進程，廢除封建、專制、獨裁的社會制度。」提名者認為，劉曉波在〈絕食宣言〉中表達的寬容精神在中國歷史上具有革命性的意義，他在六月四日凌晨動員學生撤離廣場，縮小了流血事件的範圍。「為此，我們建議授予劉曉波博士一九八九年諾貝爾和平獎，以表彰他在這次中國和平民主運動中做出的重要貢獻，授予劉曉波博士諾貝爾和平獎的建議，也是對參加這次運動的中國青年學生及全中國和全世界愛好和平、爭取民主自由的人民最好的鼓勵和支持」。[65]

剛進秦城監獄時，劉曉波對自己的命運感到茫然。他想到過自己可能被判處死刑和無期徒刑。所以，當監獄管理人員在一九八九年七月讓他寫悔過書時，他拒絕了。九月初，中共官方要求劉同意接受一次採訪，談談他所目睹的六月四日凌晨天安門廣場清場的經過。劉拒絕了。但在提審人員的勸說下，他同意接受官方電視台四十多分鐘的採訪，講述他在天安門廣場沒有見到有人被殺。中共官方播出了劉曉波的採訪談話，試圖以此來向世界說明，「六四」屠殺是不存在的。

一九九〇年春節前夕，劉曉波入獄半年後見到了妻子陶力。他當時對妻子講，他與這個野蠻制度不共戴天。劉後來提到，他當時的堅硬態度完全是由於對於自己的前途喪失信心所致，「既然如此，何不破釜沉舟，死保一頭——我的英雄式的公衆形象。……也許在不遠的將來，歷史就會重新評價『六四』，那時，我便是名副其實的英雄。……如果我當時就知道悔罪可以使我獲得自由，那麼我想我會妥協的，至少要動搖或作局部的讓步」。[49]五月，劉在獄中得到了有關周舵等人獲釋的消息，他開始覺得，他可能被中共從寬處理。提審人員也告訴他，只要他認罪服法，可得到從寬處理。一九九〇年八月，劉曉波與陶力正式離婚。

一九九〇年十一月，劉曉波答應了中共官方的要求，開始撰寫〈悔罪書〉。劉說，作出這一選擇是基於下述理由：1.當代中國大陸的政治運動已經養成了人們說謊的惡習；2.對中共這樣殘忍的、流氓的政權，只能使用流氓的手段對付，爲了崇高的目的可以不擇手段；3.劉認爲自己是民主鬥士、精英，肩負民族的重任、人民的期望，其思想、聲音、一舉手一投足都將關係到中國的未來。如果這種聲音沉寂在獄中，是對中華民族不負責任，是國家的一大損失；4.提審、監管人員及看守武警的同情、理解、關心和勸說；5.親情，即劉的親人的規勸。[50]在寫作〈悔罪書〉時，劉參考了報刊批判他的文章和中共領導人關於八九民運的講話，爲自己走上「犯罪的道路」找到了四個方面的根源：1.在政治思想上，反對共產黨，反對社

會主義制度，主張多黨制；2.在文化思想上，提倡民族虛無主義，主張「全盤西化」；3.在道德思想上，提倡極端個人主義；4.在思維方式上，堅持形而上學的思維方式。在〈悔罪書〉中，他重點談了他「犯罪」的思想根源，而不是犯罪事實。[98]

在悔罪的過程中，劉曉波暴露了他的矛盾人格。在他參與八九民運的過程中，他對學生領袖以國家棟梁自居的傲慢舉止持非常反感的態度，他一再强調的是推進民主的程序、手段。但他在說服自己悔罪時，卻恰恰把自己視爲民族的救星，恰恰信奉的是爲達目的不擇手段的原則。即便是悔罪，即便是向中共强權的投降，他也要找出冠冕堂皇的理由。他自己後來評價他的悔罪行爲說：「現在回想起來，我的悔罪不是違心，而是真誠地說謊，爲了自我保存而向謊言、騙局和暴力低頭。……我的悔罪行爲就是對真實、對真理、對我的良心、對『六四』死難者的褻瀆，甚至强姦」。[99]但他在同一處又寫下了這樣的文字：「既然爲任何信仰，包括爲科學的真理而死都不值得，那我還有什麼要堅持的呢？……任何主義的價值都不會超越生命本身的價值」。[100]依照劉的這一理論推論下去，一個人爲了自己的生存，可以做任何事情。除了生存之外，人的行爲失去了其他道德底線。

用別的道德原則來評判劉曉波的悔罪行爲，可能會有强人所難的嫌疑。但劉一貫痛恨中國知識分子的軟弱、明哲保身的傳統，他自己也沒能免俗。從前他認爲，只有鮮花和掌聲能

夠毒化靈魂，現在他知道，恐懼和高壓也能粉碎人的意志。他極端地反對中國傳統文化，但他的悔罪事件，不僅與中國的政治現實相關，也正是中國文化傳統的遺傳。白魯恂（Lucian Pye）在其《中國政治文化》（*The Mandarin and Cadre: Chinas Political Cultures, 1988*）一書中對「講求崇高原則的實用主義」的中國文化現象做了深刻的分析。他認爲，中國人是頭等的現實主義者，對當下（here and now）的社會或政治方面的現實有極其敏銳的觸覺，而且擅長於因應個人所處的特定環境審時度勢、調節行爲。中國人認爲，除了那些愚不可及的人之外，所有人都有這樣的想法。在政治行爲方面，由於中國文化有著這些特色，因此中國人即使突然面臨巨變，以至不可能對過去的人事效忠，也是可以從容應付的。西方的政治家若是以客觀環境的改變爲理由而改變自己已經表明的立場，是不會爲人所容忍的。但許多人發現，他們每次與中國朋友談話，中國朋友在許多問題上的立場已經改變，並且這些中國人看來一點不假地忘記了過去所持的立場。由於在中國文化中言行前後一致並沒有什麼好處，加上當務之急是爲了解決眼底下的現實，所以中國人便很自然地只把注意力集中於當下的處境，以致把過去的立場拋諸腦後也感到非常安然。但別人認爲中國人只是講求實用時，中國人卻一般都會堅持自己只是在依據「原則」辦事。

以這一政治文化模式來分析劉曉波的「悔罪」行爲，就會發現，一方而劉曉波很現實地

考慮以悔罪獲得官方寬大處理的實用問題，另一方面，他又以一些崇高的原則（如「中國的未來」）來爲自己的改變立場做辯護。爲了保護自己的生命和獲得釋放寫〈悔罪書〉，可以獲得他人的同情和理解。但要把「悔罪」的行爲說成是崇高的，別人恐怕難以苟同。

與中國大陸現實政治和傳統的這種深層的連接和相通，劉曉波自己也是清楚的。他說：「在中國，黨的『終極關懷』的普及和滲透的程度，要遠遠超過西方的基督教對人類的終極關懷。我是在黨的關懷下成長起來的，所謂『生在紅旗下，長在毛澤東思想的新時代』，無論我怎樣反抗，怎樣掙扎，深層的生命結構仍然是黨塑造的，我是黨的關懷的反面點綴和裝飾。」[10]

十五、對八九民運的反思

劉曉波的〈悔罪書〉在中共官方那裏獲得了好評。處理他的案子的專案組人員認爲，劉曉波在動員學生撤離廣場時有重大立功表現，並且與任何反動組織沒有關係。他的〈悔罪書〉甚至被作爲中共的宣傳材料，向部分北京高校學生作了宣讀。

一九九一年一月二十六日，北京市中級人民法院對劉曉波一案下達了判決書，宣佈「被告人劉曉波犯反革命宣傳煽動罪，免於刑事處分」。法院認爲「劉曉波用寫文章、發表演說、參加絕食等方法四處進行宣傳煽動，以抗拒、破壞法律、法令的實施，推翻人民政府和社會主義制度，其行爲已構成反革命宣傳煽動罪，且罪惡重大，應依法懲處。鑒於劉曉波在戒嚴部隊進入天安門廣場前，呼籲、組織學生、羣衆撤離天安門廣場，阻止暴徒使用武器，有重大立功表現；受審後能供認犯罪事實，確有悔罪表現，可依法從寬處理」。[10]劉獲得了自由，由北京師範大學中文系的兩位教師陪同他回到其父母所在地——大連。

在大連住了兩個月後，劉曉波返回北京，住在侯德健家裏。劉又在尋找出名的機會。他說：「在內心深處，我相信自己還會一鳴驚人，這是我的本能、天賦和命運」。[100]在這期間劉主要做了兩件事，一是反思八九民運和他在獄中的悔罪行爲；二是訪問一些大陸大衆文化的代表人物，如歌星、通俗作家等。

《末日幸存者的自白》一書，是劉曉波反思八九民運的結果。該書於一九九二年十月由台灣的時報文化出版公司出版。人們對這本書有各種不同的評價。在海外，多數八九民運的參與者認爲這本書寫得不好。劉在將手稿給人徵求意見時，有人認爲該書對八九民運的評價過分苛刻，有人認爲這是關於這場運動的最有價值的一本書，也有人直率地指出：「你的懺悔

儘管讀起來頗有震撼力，但這是不是一種更高級、更巧妙的自我辯護？甚至是不是另一種方式的偽裝？你不是基督徒，懺悔從何談起。就連基督徒的懺悔都有虛偽的成分，何況我們這些根本不理解神聖價值爲何物的人呢？」[104]劉自己說：「我寫這本書可以幫助人們從另一個角度了解『八九抗議運動』，了解那些運動中的風雲人物，呈現這場運動的參與者的內在動機和當時的心態。這本書可以幫助我恢復因悔罪所造成的心理傾斜，在某種程度上擺脫犯罪感的糾纏，無愧於自己的良心。懺悔是自我拯救」。[105]劉曉波與中共的合作行爲使他的聲譽受到了嚴重損害，甚至被有的人視爲「背叛」。他要就這段歷史對世人有所交代。他希望，以懺悔來贏得人們的理解和寬恕，這些自我直接辯解更能增加他的知名度。劉雖然表現出了一些基督教的情懷，但他對基督教的理解和解釋，都具有實用主義的痕跡。他缺乏面對上帝的那種卑微、真誠的內心世界。當然，劉對自己寫作〈悔罪書〉的批評和懺悔，與大陸那些出賣良知而仍然心安理得的知識人相比，要勇敢得多。

劉曉波把八九民運稱爲「八九抗議運動」。他認爲，「控制整個運動的是一種非常複雜的、多層次的不滿情緒，以及爲國捐軀的烈士欲、自我保護的本能、撈政治稻草的投機、瘋狂的仇恨、死要面子的虛榮心、權貴意識。更重要的控制力量便是政府的一系列錯誤。」[106]因此，他在書中用大量的篇幅描述了八九民運中鮮爲人知的不足的、乃至消極的一面。他對

學生領袖的批評是嚴厲的。

一九九三年初，劉曉波被邀請到坎培拉澳洲國立大學擔任訪問學者三個月。在澳洲期間，劉就三個題目做了演講：1.「大衆文化」及與共產黨文化的關係；2.從六四的謊言看中國的民主；3.中國文人在流亡。三、四月間，他應美國哈佛大學費正清東亞研究中心和柏克萊加州大學的邀請，在兩地分別做了有關「大衆文化」的演講。他在接受記者採訪時表示，他不想跟中共敵對，甚至是站在中共的立場上希望能挽救這個黨。他認爲，民運不能動搖中共的統治地位，因此只能寄希望於和平演變。在中國大陸的轉型時期，大衆付出代價最小而收效最大的道路，是中共自身的改良，這也是中共挽救自身崩潰命運的最好途徑。劉曉波還從爲中共著想的角度說：中共當局若是聰明的話，應該慢慢打「六四」這張牌，從現在起就疏導老百姓的情緒。否則一旦與「六四」有干係的老一輩共產黨人去世，年輕一代上台後，若打「六四」牌，恐怕一發不可收拾。[88]

回到大陸後，在「六四」四周年前夕，劉曉波寫了〈我們被我們的「正義」擊倒〉的長文，一方面對八九民運做了進一步的否定，另一方面對中共的改革予以完全肯定。他認爲，在共產黨統治下的大陸，「革命」一詞最富有正義性和道德感，「八九抗議運動」就是一次向民主進軍的「偉大革命」。這種正義感使學生以死亡爲代價與政府進行著不斷升級的對

抗。並且學生一旦「革命」，就唯我獨尊，自認爲自己最民主、最正義，擁有絕對的真理，可以爲所欲爲。於是，民主成了特權，各種組織山頭林立，拒絕妥協和合作；廣場上的學生可以任意發洩仇恨，謾罵污辱別人，製造無數流言蜚語，剝奪別人的言論自由。「八九抗議運動的失敗，不僅僅在於流血、死人，而且還在於運動的不斷升級所釀成的激烈對抗，在一段時間內延緩了改革開放的進程、削弱了民衆對鄧小平政權的信心、中斷了執政黨走向民主化漸進的自我改造的過程，使中國發生了全面倒退。……執政黨的政治恐懼和民衆的『世紀末』心理恐懼，使中國平穩地走向現代化的民主社會的前景變得非常暗淡，似乎鄧小平死後的天下大亂已成爲必然的結局。除非執政黨和全國民衆從現在開始就結束對抗、實現社會合作，否則的話，雙方的恐懼和仇恨都無法消除，而且隨著鄧小平死期的逼近，只能愈演愈烈，甚至有提前爆發社會動亂的可能。」[46]

劉曉波對八九民運的評價是很不公允的。首先，參加運動的學生中雖然存在著劉曉波批評的種種負面行爲，但學生運動升級的主要責任在拒絕與學生對話、壓制學生的中共當局，而不是學生。這一點，劉曉波自己以前也反覆說過。其次，「六四鎮壓」和「六四」之後的全面倒退，是包括鄧小平在內的中共當局一手造成的。學生運動的目的是要推動共產黨的改革，而不是打斷之。劉曉波在這裏顯然將「八九民運」與「六四鎮壓」兩個由完全不同的人

羣參與的事件混淆了。再次，民衆對鄧小平政權信心的消弱，不是八九民運的參加者造成的，而恰恰是鄧小平自己與民衆爲敵造成的。況且，民衆對發動「清除精神污染」、「反自由化」和「六四」鎮壓的鄧小平政權失去了信心，怎麼能算是民運的「失敗」？如果在鄧小平死後中國大陸發生動亂的話，也不會是民衆的過錯，而只能是當權的共產黨的失誤。動亂的根源在共產黨內部。應該受到指責的是堅持獨裁統治的中共當局，而不是民衆。

劉曉波的這些看法頗像他以前批評過的「新權威主義」。他强調民間與中共的合作以實現民主化，但他忽略了，任何一個國家的民主化的實現，都是反對派、異議分子長期與掌權者進行鬥爭的結果。世界上還沒有一個獨裁政權在沒有民間反抗壓力的情況下，自願地、主動地推進民主化改革。像中共這樣以暴力維護一黨專政的極權主義政黨，如果沒有民間反對派與之進行持續不斷、堅韌不拔的抗爭，它是絕不會自動走向民主化的。所以，劉認爲八九民運「中斷了執政黨走向民主化的漸進的自我改造的過程」，是沒有根據的。八九民運是推進中國大陸走向民主化的重要一環，這場運動的正面意義是無法否認的。台灣作家高大鵬對劉文的評論是：「對於民運本身的限制他確有深刻的抵制，然而對真正應該批判的中共官方他卻輕輕放過。這種對『屠夫』寬厚，對『羔羊』嚴苛的作法，實在無法令人苟同！而寬待屠夫、嚴待羔羊的這一幕，應該是八九民運——六四事件最悲哀的『結局』了！」「革命被神聖

化、絕對化，誠然是不對且有害的，但人類社會不可能免於革命，只要順天應人、合理合情，則革命正爲進步之所需，天安門學生符合了這一要求。」[109]

十六、研究「大衆文化」

「六四」之後，劉曉波對在中國大陸流行的「大衆文化」產生了興趣。一九九二年，劉自己出錢，與大陸一個心理學研究所合作，就「大衆文化」問題向一千五百多人做了一次問卷調查。後來台灣的《中國時報》又與劉合作，出錢買下了這次問卷調查的結果。一九九三年年初，劉在美國出版的《中國時報周刊》上發表了這次問卷調查的部分結果。與劉合作的心理研究所還在統計問卷上交叉數據，以便劉撰寫新的調查報告。[110]劉現在開始重視實證科學方法和社會統計，這對於他研究水準的提升會有積極的意義。

在哈佛大學的演講中，劉對研究大衆文化的理論層面做了很多闡釋。他認爲，「文革」之後，大陸民衆對共產黨意識形態的脫離經過了幾個階段。首先是以王蒙、劉賓雁爲代表的一些作家，通過表現他們在五十和六十年代受到的迫害，而對「文革」和官方正統意識形態

的否定。但他們的思維方式和心理上仍然是一種共產黨文化，從他們對大衆文化的反感中可以看到他們有一種比政治專制更可怕的文化專制主義傾向。其次，是劉自己這代人通過了解西方文化而要求自我解放，如以北島、江河爲代表的《今天》雜誌上的詩歌和「星星畫展」爲代表的繪畫，以劉索拉、徐星爲代表的「嬉皮士文學」，和劉自己在理論上反傳統的突破。但這些影響僅僅限於知識界。後來，以崔健、王朔爲代表的大衆文化出現後，一般民衆通過大衆文化對共產黨的意識形態進行反叛。

按照劉曉波的看法，大衆文化在大陸的發展也經歷過兩個階段。「文革」後先是從港台傳入了鄧麗君、侯德健等人的流行歌曲，瓊瑤、金庸的通俗小說，牛仔褲、太陽眼鏡等西方服飾，這是外來的「大衆文化」。後來崔健的歌曲和王朔的小說出現後，大衆文化又找到一種中國大陸土生的象徵性符號。在「六四」之前，大衆文化在兩個層次上完成了對中國正統專制主義的背叛：一是對共產黨意識形態的背叛，二是對所謂文化精英的文化專制主義的背叛。「六四」之後，大衆文化在大陸得到迅速成長，其原因在於：一是共產黨想用一種娛樂化的、喜氣洋洋的方式來淡化人們對「六四」的記憶，消除人們的不滿；二是人們也發現，跟中共直接對抗已成爲不可能，於是人們在宣洩心中不滿時採取了一種調侃的、褻瀆的、玩世不恭的方式。「文化衫」（印上各種文字的T恤）和電視連續劇《渴望》、《編輯部的故事》應運

而生。劉認爲另一種大衆文化現象是「毛澤東熱」，它剝去了毛的神聖光環。

劉曉波對大衆文化的迅速發展也表示了憂慮。由於通俗文化的衝擊，在中國大陸很難找到一處高雅的不同於大衆文化的學術聖地。八十年代中期，人們雖然心靈饑渴，但至少還有追求，而「六四」之後，「中國人壓根就沒有追求。每個人都是『我要嘲笑一切、諷刺一切』，『人家說我是俗人，我就是俗人，咱們就往俗裏走』，沒有任何心靈價值的追求。這種情況下，民主是很可怕的」。中國將來除了政治秩序的重建外，還有一個更艱難的工程就是道德秩序的重建。「從大衆文化所透露出來的信息，『六四』之前我對中國文化還只是失望，而『六四』之後，我完全絕望了。……也許有一天，我們終於有了民主和自由，但我們沒有了靈魂。」[11]

劉曉波從事大衆文化研究的興趣和目的主要還是政治性的，他强調了大衆文化對消解共產黨意識形態的作用。但大衆文化本身並沒有鮮明的政治訴求，可以爲各種政治力量所利用。希特勒和毛澤東在建立極權統治體系時，均巧妙地運用了各種大衆文化的形式。大衆文化是一個社會中的「小傳統」，它必然受到「大傳統」（上層精英文化）的制約，所以，大陸的大衆文化不可能完全擺脫共產黨文化的影響。在蘇聯、東歐極權主義制度解體的歷史中，大衆文化並沒有起到很大的作用，而起作用的是一些持不同政見者的知識分子的「抗爭文

化」和「人權文化」。此外，原蘇聯、東歐共產主義國家的一批流亡知識分子，在西方創作的文學、繪畫、戲劇、雕塑、電影，構成了一種「反對文化」（Gegenkultur），這種「反對文化」正像反對黨一樣，是對共產黨的統治文化的一種否定，是完全不同於馬列主義文化的一種替代性文化。在蘇聯、東歐民主化革命之後，流亡在外的人把這種「反對文化」帶回了本國，用來取代原來的共產黨文化。由此來看，大衆文化不是瓦解共產黨意識形態的唯一媒介。所以，人們不能否定大衆文化之外的其他文化在中國大陸對共產黨意識形態的否定作用。把對通俗文化提出批評的人稱爲「文化專制主義者」，並沒有令人信服的理由。並且，劉曉波也認爲現在大陸的大衆文化表現了「文革」之後人心的空白和無靈魂的狀態。在這種大衆文化中不會產生出一種新的價值體系，以取代共產黨的文化。

正像中國大陸的經濟發展有別於原蘇聯、東歐共產主義國家一樣，大陸的共產黨文化的解體也會有自己的特色，這是因爲中國有來自香港和台灣自由社會的强大影響力。韋伯（Max Weber）認爲，西方伴隨著工業革命，有一個「除魅」（Entzauberung）的過程，國家權力和政治領袖的神聖魅力被解除了。在中國大陸，共產黨執政後不僅沒有「除魅」，而且進一步給領袖和國家政權披上了一層無產階級的神聖的外衣。以王朔、崔健爲代表的「大衆文化」，在大陸起到了一種「除魅」的作用，它通過對共產黨的神聖價值的褻瀆和調侃，解除

了毛澤東和共產主義在中國的「神魅」。這種大眾文化只能「破」共產黨的文化，而不能「立」自由民主的新文化。

除了問卷調查外，劉曉波還採訪了一些大眾文化的各類明星。劉在海外的媒體上已經發表了對王朔和崔健的訪談錄。王朔是當前大陸最走紅的通俗小說作家。他的小說被人稱爲「痞子文學」或「流氓文學」，也有人認爲王朔的作品反映了大陸正在形成的「民間社會」（civil society），民眾從中讀到了遠離意識形態中心的自己的（民間的）話語（discourse）。[13]劉在與王朔的對話中指出：「我認爲你的火跟中國特定的現實有關。可以說，中國沒有貴族傳統，中國的高雅之上歷來是些文化人，在文化上出頭就非要盡量符合他們的價值標準。你只是靠自己的才華出了頭，成爲一名作家，而在其他方面你又與文化人完全不同。……大陸的作家中使大眾背離正統純意識形態的你是第一。……中國文字，包括你的小說，都多少沾了點政治反叛的光，而真正的文學的出現，必須以擺脫任何政治光環爲前提」。[14]

劉曉波認爲，「六四」以前，文學的轟動效應大多數不是由作品本身的水平和作家的才華引起的，而是由作品提出的社會問題引起的。後來這些作家提出的問題公開化了，或通過別的更激烈的方式（如八九民運）提了出來，他們的作品就失去了轟動效應。所以「六四」之後就再也沒有嚴肅作家了。文化的商業化、通俗文化對文學的發展有利，它使那些靠意識形

態、政治轟動出名的作家難以立足，在通俗文化衝擊下能夠留下來的東西可能才是真有文學價值的。這種情況證明社會在進步，在逐漸走上正常，也說明靠政治上的社會問題出名的作家，只能紅火一時。

在一九八六年，劉曉波發出新時期文學「危機」呼喊的時候，他只指出了當代作家與五四時代的作家的差距，沒有看到文學的出路。七年之後，這位一貫視大衆爲「羣氓」的人，卻在「大衆文學」、「通俗文學」中找到了中國文學擺脫意識形態影響的出路。他對大陸嚴肅的主流文學的否定是一脈相承的，但七年前他强調的作家應具有「苦難感」，將生活中的苦難提昇到一種形而上學的、人類痛苦的高度去品味，現在卻不見了。在王朔的小說中，人們體驗不到人類的痛苦。在將整個文化意識形態化的極權社會中提倡文學擺脫政治，對於文學的發展有重大的積極意義。但文學是無法擺脫政治的。當代大陸的一些嚴肅作家對社會問題的揭露，對於民衆擺脫共產黨意識形態的影響，同樣具有重要的意義。否定嚴肅文學而一味讚頌「通俗文學」，也失之公道。況且，劉曉波自己也是靠提出政治問題引起轟動效果的。他對大衆文化的思考本身就具有政治性。

崔健是中國大陸最著名的搖滾音樂歌星，許多大陸年輕人的偶像。劉曉波在採訪他時說：「中國現在是個大遊樂場，走向平庸化的速度可能會是世界之最。瓦解社會主義大廈的

不是人們的政治參與，而是人們對平庸化的狂熱尋求。就像我採訪王朔時他說的，『六四』沒有完成的，將交給流行音樂迅速地完成。」劉認爲，崔健的搖滾樂成爲反叛的象徵符號，與共產黨的正統文化相背離。崔健的歌曲有兩個層面，一是反抗政治高壓的，二是純藝術的。目前，政治反抗性的歌曲有很大的衝擊力。但真正藝術家的獨立，要擺脫政治的糾纏；真正的好歌，在政治壓力消失後仍然有力量。[14]劉在與王朔、崔健對話中表達的中心意思是：中國大陸的文學、音樂應該脫離任何政治，向純藝術的方向發展。

劉曉波從一九八六年一鳴驚人之後，特別是在「六四」之後，其觀點發生了不少變化。從否定一切中國的傳統與批判現實到呼籲人們支持鄧小平的改革，從蔑視大衆到關注大衆文化，劉曉波變化的程度之大是驚人的。人們還記得他對另一種在大陸更爲流行的「大衆文化」現象「氣功熱」的激烈抨擊。他雖然認識到民衆醉心氣功是對馬列主義意識形態的背棄和對共產黨政治的逃避，但他卻指責信奉氣功的人是「安於現狀，不求進取」，是「缺乏勇氣的最典型的表現」。但同屬於「大衆文學」的搖滾樂和「痞子文學」，卻又獲得劉曉波的激賞。希望標新立異、逐漸名利的劉曉波，在中國未來媒體和文壇上還會不斷有新的動作、新的想法。劉曉波還在變動之中。

註釋

① 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，台灣，時報文化出版公司，一九九二年，頁38。

② 劉曉波：《在地獄的入口處——馬克思主義的再檢討》，《解放月報》，一九八九年四月號。後以《馬克思主義的現代命運——序》為題收入劉曉波《悲劇·審美·自由》，台灣，風雲時代出版公司，一九八九年，頁13～14。

③ 劉曉華、冰島：《狂人劉曉波》，《大學生》，一九八九年第一期。此處引自鄭旺、李蒯編，《劉曉波其人其事》，北京中國青年出版社，一九八九年，頁78。

④ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁43。

⑤ 王若水：「回憶文革」（在哈佛大學的演講，一九八九年四月十五日），引自〈「文革」打破僵化思考〉，《聯合報》，一九八九年四月十八日，第九版。

⑥ 同註③，頁73—74。

⑦ 劉曉波：《無法廻避的反思》，《中國》，一九八六年四月號。這裏引自《百姓》半月刊記者綜述，〈在「新時期十年文學討論

會」上，劉曉波一語驚人道出暗伏重重危機〉，《百姓》半月刊，一九八六年十月十六日，頁24。

⑧《百姓》半月刊記者綜述，〈在「新時期十年文學討論會」上，劉曉波一語驚人道出暗伏重重危機〉，《百姓》半月刊，一九八六年十月十六日，頁24。

⑨引自劉達文：〈劉曉波的「黑馬衝擊」〉，《動向》，一九八七年二月號。收入劉達文《中國文學新潮》，香港，當代文藝出版社，一九八八年，頁156。

⑩〈「五四」回眸七十年——香港答林道群〉，收入李澤厚《走我自己的路》，台灣，風雲時代出版公司，一九九〇年，頁527。

⑪孫尚揚：〈「五四」的是是非非——李澤厚先生答問錄〉，上海《文匯報》，一九八九年四月十一日。

⑫李澤厚：〈語言的迷宮及其他〉，《文藝報》，一九八九年六月三日。

⑬黃坤：〈評劉曉波的《選擇的批判》〉，《文藝理論研究》，一九八九年第一期。引自《新華文摘》，一九八九年第三期，頁203～209。

⑭張汝倫：〈思想的危機——《選擇的批判》〉，《書林》，一九八八年第七期，頁3～6。

⑮許紀霖：〈我看狂人劉曉波〉，《書林》，一九八八年第七期，頁6～9。

⑯劉曉峯、冰島：〈狂人劉曉波〉，此處引自鄭旺、李蒯編《劉曉波其人其事》，頁76。

⑰劉曉峯一九八六年十二月十二日在清華大學的演講。此處引自鄭旺、李蒯編《劉曉波其人其事》，頁89～90。

⑱陳軍：〈和劉曉波在一起的日子〉，《解放月報》，一九八九年七月號，頁63。

⑲ 劉曉峯、冰島：《狂人劉曉波》，此處引自鄭旺、季蒯編，《劉曉波其人其事》，頁81。

⑳ 童慶炳：《序》，收入劉曉波《悲劇·審美·自由》，台灣，風雲時代出版公司，一九八九年，頁87。

㉑ 秦晴：〈五四：多元的反思——林毓生與許紀霖、蕭功秦對話錄〉，收入林毓生編《五四：多元的反思》，香港三聯書店有限公司，一九八九年，頁242。

㉒ 金鐘：《文壇「黑馬」劉曉波》，《解放月報》，一九八八年十二月號，頁59。

㉓ 劉曉波：〈洋沙龍與文化侵略〉，收入劉曉波《悲劇·審美·自由》，頁50。

㉔ 童慶炳：《序》，收入劉曉波《悲劇·審美·自由》，頁87～88。

㉕ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，一九九二年，頁78。

㉖ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁78～79。

㉗ 劉曉峯、冰島：《狂人劉曉波》，引自鄭旺、季蒯編，《劉曉波其人其事》，頁85～86。

㉘ 童慶炳：《序》，收入劉曉波，《悲劇·審美·自由》，頁85～86。

㉙ 金鐘：《文壇「黑馬」劉曉波》，頁59。

㉚ 劉曉波：《悲劇·審美·自由》，頁287～288。

㉛ 劉曉波：《悲劇·審美·自由》，頁289。

㉜ 劉曉波：《審美與人的自由》，香港，曙光圖書公司，一九八九年，《序》，頁3。

㉝ 劉曉波：《悲劇·審美·自由》，一九八九年，頁90～91。

㉞ 李澤厚：《試談中國的智慧》，收入李澤厚《中國古代思想史論》，北京，人民出版社，一九八六年，頁310～311。

㉟ 李澤厚、劉綱紀主編：《中國美學史》第一卷《緒論》，北京，中國社會科學出版社，一九八四年。

㊱ 劉曉波：《悲劇·審美·自由》，頁120。

㊲ 劉曉波：《悲劇·審美·自由》，頁92。

㊳ 劉曉波：《悲劇·審美·自由》，頁103。

㊴ 劉曉波：《悲劇·審美·自由》，頁90。

㊵ 劉曉波：《形而上學與中國文化》，《新啟蒙》(1)：《時代與選擇》，湖南教育出版社出版，一九八八年十月，頁72～73。

㊶ 鄧小平：《建設有中國特色的社會主義》（增訂本），北京，人民出版社，一九八七年，頁143。

㊷ 林毓生：《從蘇格蘭啟蒙運動談起》，《讀書》，一九九三年第一期，頁89～93。

㊸ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁82～83。

㊹ 金鐘：《文壇「黑馬」──劉曉波》，頁60。

㊺ 劉曉波：《洋沙龍與文化侵略》，收入劉曉波《悲劇·審美·自由》，頁51。

㊻ 劉曉波：《洋沙龍與文化侵略》，收入劉曉波《悲劇·審美·自由》，頁52～53。

㊼ 劉曉峯、冰島：《狂人劉曉波》，引自鄭旺、李蒯編《劉曉波其人其事》，頁81。

㊽ 劉曉波：〈在「氣功熱」的底層〉，《解放月報》，一九八八年十月號，頁57～58。

㊾ 劉曉波：〈在「氣功熱」的底層〉，《解放月報》，一九八八年十月號，頁59。

㊿ 王昭：〈抓住劉曉波的黑手〉，《北京日報》，一九八九年六月二十四日。

(51) 劉曉波：〈混世魔王毛澤東〉，《解放月報》，一九八八年十一月號，頁34。

(52) 金鐘：〈文壇「黑馬」劉曉波〉，頁64。

(53) 金鐘：〈文壇「黑馬」劉曉波〉，頁61。

(54) 劉曉波：〈在地獄的入口處——對馬克思主義的再檢討〉，《解放月報》，一九八九年四月號。以〈馬克思主義的現代命運〉為題收入劉曉波《悲劇・審美・自由》，頁27。

(55) 劉曉波：〈論孤獨〉，《百家》（大陸安徽省文藝聯合會主辦的文學理論雙月刊），一九八八年二月號，引自鄭旺、李崗編《劉曉波其人其事》，頁93。

(56) 劉曉波：《悲劇・審美・自由》，頁244。

(57) 劉曉波：《悲劇・審美・自由》，頁123。

(58) 劉曉波：〈形而上學與中國文化〉，頁64～65。

(59) 劉曉波：〈形而上學與中國文化〉，頁72。

(60) 劉曉波：〈形而上學與中國文化〉，頁68。

(61) 劉曉波：〈形而上學與中國文化〉，頁66。

(62) 劉曉波：〈狂妄必遭天責——論中國文化的道德至上的致命謬誤〉，收入劉曉波《悲劇·審美·自由》，頁67。

(63) 劉曉波：《思想之謎與人類之夢—現代～當代之部》，台北，風雲時代出版公司，一九九〇年，頁301。

(64) 劉曉波：〈狂妄必遭天責——論中國文化的道德至上的致命謬誤〉，收入劉曉波《悲劇·審美·自由》，頁74～75。

(65) 劉曉波：〈一個反傳統主義者的反省——紐約的啟示〉，《明報月刊》，一九九〇年七月號，頁13。

(66) 劉曉波：〈一個反傳統主義者的反省——紐約的啟示〉，頁15。

(67) 劉曉波：〈一個反傳統主義者的反省——紐約的啟示〉，頁16。

(68) 劉曉波：〈一個反傳統主義者的反省——紐約的啟示〉，頁16。

(69) 劉曉波：〈一個反傳統主義者的反省——紐約的啟示〉，頁15。

(70) 劉曉波：〈但願香港永遠是世界的自由港〉，《爭鳴》，一九八九年一月號，頁61。

(71) 劉曉波：〈末日幸存者的獨白〉，一九九二年，頁118。

(72) 黑馬：〈啟蒙的悲劇——「五·四」運動批判〉，《中國之春》，一九八九年一月號，頁30～37。該文亦發表於《明報月刊》，一九八九年五月號，署名「劉曉波」。

(73) 劉曉波：〈悲劇英雄的悲劇·——胡耀邦逝世現象評論之一〉，收入劉曉波《選擇的批判》，台北，風雲時代出版公司，一九八九年，頁262。

㉔ 劉曉波：〈完善制度還是塑造完美領袖——胡耀邦逝世現象評論之二〉，收入劉曉波《選擇的批判》，頁266～268。

㉕ 劉曉波：〈中國民主化的目標與程序——胡耀邦逝世現象評論之三〉，收入劉曉波《選擇的批判》，頁270～272。

㉖ 劉曉波：〈末日幸存者的獨白〉，一九九二年，頁76。

㉗ 劉曉波：〈末日幸存者的獨白〉，頁107。

㉘ 劉曉波：〈末日幸存者的獨白〉，頁120～121。

㉙ 劉曉波：〈末日幸存者的獨白〉，頁135。

㉚ 劉曉波：〈末日幸存者的獨白〉，頁133～134。

㉛ 劉曉波：〈末日幸存者的獨白〉，頁140。

㉜ 劉曉波：〈末日幸存者的獨白〉，頁146。

㉝ 劉曉波：〈末日幸存者的獨白〉，頁149～150。

㉞ 王昭：〈抓住劉曉波的黑手〉，《北京日報》，一九八九年六月二十三日。

㉟ 劉曉波：〈末日幸存者的獨白〉，頁188。

㊱ 劉曉波：〈末日幸存者的獨白〉，頁193。

㊲ 劉曉波：〈六・二絕食發起演講〉，收入鄭旺、李蒯編《劉曉波其人其事》，頁139。

㊳ 劉曉波等：〈六・二絕食宣言〉，收入石川、齊墨等編《歷史不會忘記》，德國Wiesbaden，一九九〇年，頁93～95。

89. 陳希同：〈關於制止動亂和平息反革命暴亂的情況報告〉，載《中國青年報》，一九八九年七月七日，第三版。

90. 齊墨：〈對陳希同先生報告的若干疑問〉，《真言》（德國），第二期，一九八九年九月二日，第三版。

91. 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，191頁。

92. 王昭：〈抓住劉曉波的黑手〉，《北京日報》，一九八九年六月二十四日。

93. 閑平：〈從民族虛無主義到賣國主義——評劉曉波的資產階級自由化謬論〉，原載《人民日報》，收入《民族文化虛無主義評析》，北京，中國人民大學出版社，一九九〇年，頁194。

94. 華多：〈西化、人化和換「種」〉，《北京日報》，一九八九年七月二十六日。

95. Per Hovdenakk等：〈授予劉曉波諾貝爾和平獎的建議〉，收入劉曉波《悲劇・審美・自由》，頁5～6。

96. 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁32。

97. 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁26～31。

98. 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁44～45。

99. 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁22。

100. 劉曉波，《末日幸存者的獨白》，頁23、

101. 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁43～44。

102. 〈北京市中級人民法院刑事判決書〉，（一九九〇）中刑字第二三七三號。引自劉曉波《末日幸存者的獨白》，頁21。

⑩③ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁19。

⑩④ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8。

⑩⑤ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8～9、

⑩⑥ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁26。

⑩⑦ 《寄希望和平演變改良中共內部》，《歐洲日報》，一九九三年四月八日第七版。

⑩⑧ 劉曉波：《我們被我們的「正義」擊倒》，《中央日報》國際版，一九九三年六月七日，第四版。

⑩⑨ 高大鵬：《屠夫與羔羊——請劉曉波「六四批判」有感》，《中央日報》國際版，一九九三年六月十四日，第四版、

⑪⓪ 周易：《既入地獄，就不抱怨黑暗——採訪劉曉波》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁79。

⑪① 劉曉波：《往俗裡走和無靈魂——文革後的大眾文化與黨文化》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁28～34。

⑪② 王曉明：《王朔現象與大陸的民間社會》，《中國論壇》，一九九二年四月號，頁25。

⑪③ 劉曉波：《王朔訪談錄》，《爭鳴》，一九九三年一月號，頁72～74。

⑪④ 劉曉波：《崔健：歌手可以跟政治開玩笑》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十七日，第四版；劉曉波：《崔健：我拒絕任何悲觀主義》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十八日，第四版。

(103) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁19。

(104) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8。

(105) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8～9、

(106) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁26。

(107) 《寄希望和平演變改良中共內部》，《歐洲日報》，一九九三年四月八日第七版。

(108) 劉曉波：《我們被我們的「正義」擊倒》，《中央日報》國際版，一九九三年六月七日，第四版。

(109) 高大鵬：《屠夫與羔羊——請劉曉波「六四批判」有感》，《中央日報》國際版，一九九三年六月十四日，第四版、

(110) 周易：《既入地獄，就不抱怨黑暗——採訪劉曉波》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁79。

(111) 劉曉波：《往俗裡走和無靈魂——文革後的大眾文化與黨文化》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁28～34。

(112) 王曉明：《王朔現象與大陸的民間社會》，《中國論壇》，一九九二年四月號，頁25。

(113) 劉曉波：《王朔訪談錄》，《爭鳴》，一九九三年一月號，頁72～74。

(114) 劉曉波：《崔健：歌手可以跟政治開玩笑》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十七日，第四版；劉曉波：《崔健：我拒絕任何悲觀主義》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十八日，第四版。

(103) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁19。

(104) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8。

(105) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8～9、

(106) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁26。

(107) 《寄希望和平演變改良中共內部》，《歐洲日報》，一九九三年四月八日第七版。

(108) 劉曉波：《我們被我們的「正義」擊倒》，《中央日報》國際版，一九九三年六月七日，第四版。

(109) 高大鵬：《屠夫與羔羊──請劉曉波「六四批判」有感》，《中央日報》國際版，一九九三年六月十四日，第四版、

(110) 周易：《既入地獄，就不抱怨黑暗──採訪劉曉波》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁79。

(111) 劉曉波：《往俗裡走和無靈魂──文革後的大眾文化與黨文化》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁28～34。

(112) 王曉明：《王朔現象與大陸的民間社會》，《中國論壇》，一九九二年四月號，頁25。

(113) 劉曉波：《王朔訪談錄》，《爭鳴》，一九九三年一月號，頁72～74。

(114) 劉曉波：《崔健：歌手可以跟政治開玩笑》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十七日，第四版；劉曉波：《崔健：我拒絕任何悲觀主義》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十八日，第四版。

103 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁19。

104 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8。

105 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8～9、

106 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁26。

107 《寄希望和平演變改良中共內部》，《歐洲日報》，一九九三年四月八日第七版。

108 劉曉波：《我們被我們的「正義」擊倒》，《中央日報》國際版，一九九三年六月七日，第四版。

109 高大鵬：《屠夫與羔羊——請劉曉波「六四批判」有感》，《中央日報》國際版，一九九三年六月十四日，第四版、

110 周易：《既入地獄，就不抱怨黑暗——採訪劉曉波》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁79。

111 劉曉波：《往俗裡走和無靈魂——文革後的大眾文化與黨文化》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁28～34。

112 王曉明：《王朔現象與大陸的民間社會》，《中國論壇》，一九九二年四月號，頁25。

113 劉曉波：《王朔訪談錄》，《爭鳴》，一九九三年一月號，頁72～74。

114 劉曉波：《崔健：歌手可以跟政治開玩笑》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十七日，第四版；劉曉波：《崔健：我拒絕任何悲觀主義》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十八日，第四版。

(103) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁19。

(104) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8。

(105) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8～9、

(106) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁26。

(107) 《寄希望和平演變改良中共內部》，《歐洲日報》，一九九三年四月八日第七版。

(108) 劉曉波：《我們被我們的「正義」擊倒》，《中央日報》國際版，一九九三年六月七日，第四版。

(109) 高大鵬：《屠夫與羔羊——請劉曉波「六四批判」有感》，《中央日報》國際版，一九九三年六月十四日，第四版、

(110) 周易：《既入地獄，就不抱怨黑暗——採訪劉曉波》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁79。

(111) 劉曉波：《往俗裡走和無靈魂——文革後的大眾文化與黨文化》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁28～34。

(112) 王曉明：《王朔現象與大陸的民間社會》，《中國論壇》，一九九二年四月號，頁25。

(113) 劉曉波：《王朔訪談錄》，《爭鳴》，一九九三年一月號，頁72～74。

(114) 劉曉波：《崔健：歌手可以跟政治開玩笑》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十七日，第四版；劉曉波：《崔健：我拒絕任何悲觀主義》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十八日，第四版。

⑩3 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁19。

⑩4 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8。

⑩5 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8～9、

⑩6 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁26。

⑩7 《寄希望和平演變改良中共內部》，《歐洲日報》，一九九三年四月八日第七版。

⑩8 劉曉波：《我們被我們的「正義」擊倒》，《中央日報》國際版，一九九三年六月七日，第四版。

⑩9 高大鵬：《屠夫與羔羊——請劉曉波「六四批判」有感》，《中央日報》國際版，一九九三年六月十四日，第四版、

⑪0 周易：《既入地獄，就不抱怨黑暗——採訪劉曉波》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁79。

⑪1 劉曉波：《往俗裡走和無靈魂——文革後的大眾文化與黨文化》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁28～34。

⑪2 王曉明：《王朔現象與大陸的民間社會》，《中國論壇》，一九九二年四月號，頁25。

⑪3 劉曉波：《王朔訪談錄》，《爭鳴》，一九九三年一月號，頁72～74。

⑪4 劉曉波：《崔健：歌手可以跟政治開玩笑》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十七日，第四版；劉曉波：《崔健：我拒絕任何悲觀主義》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十八日，第四版。

103 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁19。

104 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8。

105 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8～9、

106 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁26。

107 《寄希望和平演變改良中共內部》，《歐洲日報》，一九九三年四月八日第七版。

108 劉曉波：《我們被我們的「正義」擊倒》，《中央日報》國際版，一九九三年六月七日，第四版。

109 高大鵬：《屠夫與羔羊——請劉曉波「六四批判」有感》，《中央日報》國際版，一九九三年六月十四日，第四版、

110 周易：《既入地獄，就不抱怨黑暗——採訪劉曉波》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁79。

111 劉曉波：《往俗裡走和無靈魂——文革後的大眾文化與黨文化》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁28～34。

112 王曉明：《王朔現象與大陸的民間社會》，《中國論壇》，一九九二年四月號，頁25。

113 劉曉波：《王朔訪談錄》，《爭鳴》，一九九三年一月號，頁72～74。

114 劉曉波：《崔健：歌手可以跟政治開玩笑》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十七日，第四版；劉曉波：《崔健：我拒絕任何悲觀主義》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十八日，第四版。

⑩③ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁19。

⑩④ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8。

⑩⑤ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8～9、

⑩⑥ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁26。

⑩⑦ 《寄希望和平演變改良中共內部》，《歐洲日報》，一九九三年四月八日第七版。

⑩⑧ 劉曉波：《我們被我們的「正義」擊倒》，《中央日報》國際版，一九九三年六月七日，第四版。

⑩⑨ 高大鵬：《屠夫與羔羊──請劉曉波「六四批判」有感》，《中央日報》國際版，一九九三年六月十四日，第四版、

⑪⓪ 周易：《既入地獄，就不抱怨黑暗──採訪劉曉波》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁79。

⑪① 劉曉波：《往俗裡走和無靈魂──文革後的大眾文化與黨文化》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁28～34。

⑪② 王曉明：《王朔現象與大陸的民間社會》，《中國論壇》，一九九二年四月號，頁25。

⑪③ 劉曉波：《王朔訪談錄》，《爭鳴》，一九九三年一月號，頁72～74。

⑪④ 劉曉波：《崔健：歌手可以跟政治開玩笑》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十七日，第四版；劉曉波：《崔健：我拒絕任何悲觀主義》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十八日，第四版。

⑽ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁19。
⑽ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8。
⑽ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8～9、
⑽ 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁26。
⑽ 《寄希望和平演變改良中共內部》，《歐洲日報》，一九九三年四月八日第七版。
⑽ 劉曉波：《我們被我們的「正義」擊倒》，《中央日報》國際版，一九九三年六月七日，第四版。
⑽ 高大鵬：《屠夫與羔羊——請劉曉波「六四批判」有感》，《中央日報》國際版，一九九三年六月十四日，第四版、
⑾ 周易：《既入地獄，就不抱怨黑暗——採訪劉曉波》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁79。
⑾ 劉曉波：《往俗裡走和無靈魂——文革後的大眾文化與黨文化》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁28～34。
⑾ 王曉明：《王朔現象與大陸的民間社會》，《中國論壇》，一九九二年四月號，頁25。
⑾ 劉曉波：《王朔訪談錄》，《爭鳴》，一九九三年一月號，頁72～74。
⑾ 劉曉波：《崔健：歌手可以跟政治開玩笑》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十七日，第四版；劉曉波：《崔健：我拒絕任何悲觀主義》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十八日，第四版。

(103) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁19。

(104) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8。

(105) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁8～9、

(106) 劉曉波：《末日幸存者的獨白》，頁26。

(107) 《寄希望和平演變改良中共內部》，《歐洲日報》，一九九三年四月八日第七版。

(108) 劉曉波：《我們被我們的「正義」擊倒》，《中央日報》國際版，一九九三年六月七日，第四版。

(109) 高大鵬：《屠夫與羔羊——請劉曉波「六四批判」有感》，《中央日報》國際版，一九九三年六月十四日，第四版、

(110) 周易：《既入地獄，就不抱怨黑暗——採訪劉曉波》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁79。

(111) 劉曉波：《往俗裡走和無靈魂——文革後的大眾文化與黨文化》，《中國之春》，一九九三年五月號，頁28～34。

(112) 王曉明：《王朔現象與大陸的民間社會》，《中國論壇》，一九九二年四月號，頁25。

(113) 劉曉波：《王朔訪談錄》，《爭鳴》，一九九三年一月號，頁72～74。

(114) 劉曉波：《崔健：歌手可以跟政治開玩笑》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十七日，第四版；劉曉波：《崔健：我拒絕任何悲觀主義》，《中央日報》國際版，一九九三年四月二十八日，第四版。